Die fünf Gâthâ's

oder

Sammlungen von Liedern und Sprüchen

Zarathustra's,

seiner Jünger und Nachfolger.

Herausgegeben, übersetzt und erklärt

von

Dr. Martin Haug,

Professor des Sanskrit am College zu Poona in Ostindien, Superintendent der Sanskritstudien am College, in der College School und Normal School, Ehrenmitglied der Asiatischen Gesellschaft zu Bombay, correspondirendes Mitglied der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen zu Calcutta etc.

Zweite Abtheilung.

Die vier übrigen Sammlungen enthaltend.

Nebst einer Schlussabhandlung.

Leipzig 1860

in Commission bei F. A. Brockhaus.

Abhandlungen

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

II. Band.

№ 2.

Seinem hochverehrten Lehrer

Herrn Professor

Heinrich von Ewald

als Zeichen

inniger Verehrung und Dankbarkeit

zum

Scheidegruss aus Europa

gewidmet

von dem

Verfasser.

Vorwort.

Diesem zweiten Theil habe ich nur Weniges vorauszuschicken. Vor allem muss ich mein Bedauern darüber aussprechen, dass ich nicht die Grammatik und das Glossar beigeben kann. Der an mich ergangene Ruf nach Indien (sowie andere Abhaltungen) liess mir leider keine Zeit mehr, um die für beides vorhandenen Materialien so zu bearbeiten, wie ich es gern gewünscht hätte. Dagegen hoffe ich, sobald mir meine neuen Aemter in Puna Zeit gestatten, beides in nicht zu langer Frist nachzuliefern. Das Studium des Zendawesta, dem ich bereits eine Reihe von Jahren gewidmet, werde ich auch in Puna fortsetzen, wo mir, wegen der Nähe Bombay's, alle Gelegenheit gegeben ist, einerseits mich mit den Pârsen direkt in Verbindung zu setzen und ihre Sitten und Gebräuche aus eigener Anschauung kennen zu lernen, andrerseits aber auch auf Begründung eines wissenschaftlichen Studiums ihrer heiligen Schriften unter ihnen selbst hinzuwirken.

Auf den neulichen Angriff des Herrn Prof. Spiegel gegen meine Methode eingehend zu antworten, halte ich für vollkommen überflüssig. Unter Sachkennern, die nur die Wahrheit wollen und daher in der Wissenschaft Niemandem ein Monopol zuzuerkennen vermögen, kann, wie auch bereits schon Stimmen laut geworden sind (Zarncke'sches Centralblatt 1858, Nr. 52) und wie Herr Spiegel noch weiter hören wird, über die Richtigkeit der von mir eingeschlagenen Methode gar kein Zweifel herrschen, da sie ganz dieselbe ist, durch welche die Classiker und namentlich das alte Testament philologisch erklärt worden sind. Die ganz kürzlich veröffentlichte Spiegel'sche Uebersetzung der Gâthâ's, die kaum besser ist als Anquetil's im vorigen Jahrhundert gemachte, und in einem wirklich schreienden Contraste zu den richtigen jetzt

von der orientalischen Philologie gebotenen Mitteln steht, liefert den deutlichen Beweis, dass durch blinde Anhänglichkeit an die Tradition, Verachtung der so unentbehrlichen Vergleichung der Parallelstellen und von Grammatik und gesunder Etymologie [1]), die Gâthâ's für ewige Zeiten ein versiegeltes Buch bleiben werden. Herr Spiegel dollmetscht Worte, die aber meist keinen verständlichen Sinn geben; viel Mühe auf Formen zu verwenden (*ishathâ,* ihr kommt, ist ihm das Erwünschte, *çtûtãm* — gen. plur. part. praes. — heisst beim Preisen u. s. w.) scheint ihm ebenso überflüssig, als den Sinn oder Gedankengang nur einzelner Verse oder gar ganzer Stücke zu ergründen. Daher wird auch Niemand aus seiner Uebersetzung lernen können, was in den Gâthâ's steht. Von ihrem wahren Inhalt hat er keine Ahnung. Letzterer kann auch unmöglich anders als durch eine jahrelang dauernde Beschäftigung mit diesen Stücken, durch mühsame, oft viele Tage in Anspruch nehmende Untersuchungen einzelner Worte und Formen, sowie durch stete Rücksichtnahme auf den Sinn und Zusammenhang des Verses oder ganzen Stücks, wieder erkannt werden. Dass Herr Spiegel diess nicht gethan, gesteht er selbst in der Vorrede p. VII, hält sich aber dessenungeachtet für vollkommen befugt, zu einer Zeit, wo an philologische Arbeiten, selbst auf dem orientalischen Gebiet, mit Recht hohe Forderungen gestellt werden, eine allen Anforderungen einer gesunden Philologie Hohn sprechende Uebersetzung zu veröffentlichen. Für Sachkenner ist weiter nichts zu bemerken. Die Laien werden einfach nach derjenigen Uebersetzung und Erklärung greifen, die sie am besten verstehen und woraus sie am meisten lernen können.

Die Correctur wird mein lieber Freund G. W. Hermann in Wildbad besorgen, dem ich zum voraus meinen besten Dank für seine Freundlichkeit hiermit ausspreche.

Bonn, den 27. Januar 1859.

Der Verfasser.

[1]) *Drigu* soll Bettler heissen, weil es mit dem Pârsi *darjôs* identisch sei. Weiss denn Herr Spiegel nicht, dass letzteres nur das baktrische *driwis,* Armuth, ist? Baktrisches *g* wird in den spätern irânischen Sprachen kein *j*.

Nachschrift.

Das Erscheinen des zweiten Theils meiner Schrift, den ich schon ein halbes Jahr vor meiner Abreise nach Bombay (18. Juli 1859) zum Druck eingesandt hatte, ist wider Erwarten sehr lange verzögert worden aus Gründen, die früher zu beseitigen nicht in meiner Macht war. Gern hätte ich mancherlei Verbesserungen angebracht, die ich bei einer wiederholten Durchsicht der Gâthâ's behufs einer englischen Bearbeitung des Hauptinhalts meiner Forschungen und Entdeckungen über die ältesten Theile des Zendawesta und die ursprüngliche Lehre Zoroaster's, der ich mich auf den Wunsch meiner parsischen Freunde unterzogen, für nöthig befunden hatte; aber da die grosse Entfernung vom Druckorte, in der ich jetzt (und wohl noch für lange Zeit) lebe, mich verhindert, sie am passenden Orte aufzunehmen und einzuschalten, so muss ich leider jetzt darauf verzichten. Es bleibt daher Alles, wie ich es hinterlassen habe. Nachträge hoffe ich später zugleich mit der Grammatik und dem Glossar zu liefern.

Den lächerlichen Streit über die richtige Interpretation des Zendawesta oder Weda, den Herr Spiegel aus mir leicht begreiflichen Gründen neuestens wieder anzufachen sucht, aufzunehmen, halte ich für eine reine Zeitverschwendung. Jeder mit der Wissenschaft der neuern Philologie etwas Vertraute weiss, dass alle bedeutenden Resultate in der Auslegung der classischen sowohl als der hebräischen Schriften nur durch Anwendung der auch von mir befolgten Methode: sorgfältige Vergleichung der Parallelstellen und gesunde grammatische Formerklärung und regelrechte Etymologie erzielt worden sind. Diese Methode ist in allen philologischen Schulen so allgemein anerkannt, dass wenn z. B. heutzutage einer das Alte Testament nur nach Septuaginta und der chaldäischen Paraphrase ohne alle Rück-

sicht auf Parallelstellen und die Etymologie im Kreise des Hebräischen und der nächstverwandten semitischen Sprachen, ebenso ohne alle Rücksicht auf Verständlichkeit oder Unverständlichkeit ins Deutsche übertragen würde, er allgemein verlacht und sich niemand die Mühe, solch verkehrtes Treiben zu widerlegen, nehmen würde! Ungefähr so verfährt Herr Spiegel mit dem Zendawesta. Vor der Gefahr, allen Ruf als Philologe zu verlieren, war er hauptsächlich durch den glücklichen Umstand geschützt, dass der Zendawesta noch zum grössten Theile eine terra incognita war, worüber man der uneingeweihten Menge mancherlei Mährchen erzählen konnte. Es handelt sich zwischen Herrn Spiegel und mir nicht um einen Principienstreit, sondern nur um eine wissenschaftliche und methodische oder eine unwissenschaftliche und charakterlose Auslegung. Herr Spiegel wird freilich nicht müde, als seine Interpretationsgrundsätze: zuerst Benutzung der Tradition, dann Controle derselben durch die irânischen Sprachen und in letzter Instanz erst Sanskrit und Sprachvergleichung, vorzutragen; und sein Freund Julius Mohl hat in seinem letzten Jahresbericht auch nicht verabsäumt, diess nachdrücklich hervorzuheben, um den Vergleich mit meinen Arbeiten zu seinen (Spiegel's) Gunsten ziehen zu können, was aber nur durch die Verschweigung eines Hauptunterschieds, nämlich die von mir stets in den Vordergrund gestellte Vergleichung der Parallelstellen, von Herrn Spiegel ganz vernachlässigt, möglich geworden ist. Hätte Herr Mohl diess in reifliche Erwägung gezogen oder ziehen wollen, hätte er nur auch ein oder zwei Verse der Spiegel'schen und meiner Uebersetzung wirklich mit einander zu vergleichen sich die Mühe genommen, so würde er bald gesehen haben, dass meine Arbeit nach einer nur nach langer mühseliger Vorbereitung ausführbaren Methode, Herrn Spiegel's dagegen ohne alle Vorbereitung (die Mühe, sich Glossare zu machen, scheint derselbe für ganz überflüssig zu halten) unter höchst oberflächlicher Benutzung der Tradition und einer mehr zufälligen als planmässigen Herbeiziehung der neuern irânischen Dialekte gemacht worden ist. Der Grundsatz, die Tradition durch die irânische Philologie zu controliren, sieht sehr plausibel aus, aber zwischen blossem Aufstellen und Ausführen ist ein grosser Unterschied. Die Aufgabe ist bei der grossen Verderbniss der alten Worte in den neuern irânischen Dialekten (die grammatischen Formen sind fast gänzlich verloren und können nur durch die Beihilfe des Sanskrit wieder er-

kannt werden) eine sehr schwierige und erfordert, um consequent durchgeführt zu werden, ganz andere Vorbereitungen, als sie Herr Spiegel zu machen gewohnt ist, einen weit grössern philologischen Scharfsinn und umfassendere Kenntnisse, als ich sie bis jetzt aus seinen Büchern ersehen konnte. Die Art von Controle, die er übt, wird, wenn er nicht wirklich gesunde philologische Interpretationsgrundsätze annimmt, nur zur Verwirrung statt zur Entwirrung des Knotens beitragen.

Dass man die Tradition ganz bei Seite lassen müsse, habe ich nie behauptet, sondern nur, dass man sie entschieden verwerfen müsse, wenn sie sich nicht mit einer wirklichen philologischen Auslegung verträgt. Letzteres ist aber so häufig der Fall, dass man nur mit der grössten Vorsicht sie benutzen kann. Die Pehlewiversion des *Jaçna*, wie die danach gemachte Sanskritübersetzung des Desturs Neriosengh wimmelt von den gröbsten Verstössen gegen die Grammatik, was sich fortgeerbt hat, da selbst heutzutage die gelehrtesten Desturs keinen Begriff von grammatischen Endungen haben. Casus und Verbalpersonen werden nach Belieben verwechselt [1]), und den Worten werden keine feste bestimmte spezifische, sondern möglichst vage und abgeblasste Bedeutungen gegeben (wie ich in meiner englischen, zunächst für die Pârsen bestimmten Bearbeitung der Gâthâ's näher zeige). Dessenungeachtet sind diese traditionellen Uebersetzungen von höchstem Werth, sowie es sich um Gegenstände des Cultus und Auslegung von Gesetzen handelt, Dinge, die die Uebersetzer aus täglicher Anschauung und Beschäftigung sehr gut kannten und verstanden. So unentbehrlich aber die Tradition auch für das Verständniss des jüngern *Jaçna* und des *Vendidad* ist, so können wir nicht dasselbe von dem ältesten Theile des Zendawesta, den sogenannten Gâthâ's, sagen, weil hier weder liturgische Ausdrücke noch gesetzliche Bestimmungen vorkommen, sondern der Inhalt ein mehr philosophischer und poetischer ist. Obschon sie für die heiligsten Gebete galten und noch gelten (wie mir der Destur hier sagte), so kümmerten sich die Desturs und Mobeds doch wenig um den oft schwer verständlichen Sinn, da nach ihrer Anschauung das mechanische Geplapper der Zend-

---

1) Wie noch jetzt. Der Destur bat mich einmal, ihm den Unterschied von *mazdâo*, *mazdãm*, *mazdâi* zu erklären, woraus ich bald sah, dass er gar keine Idee von einer Zendgrammatik hat! Casusendungen waren ihm böhmische Dörfer!

worte ohne alles Verständniss des Inhalts als vollkommen zureichend für Beförderung des leiblichen wie des geistigen Wohls gehalten wurde und noch gehalten wird. Weit grössere Aufmerksamkeit mussten die Priester aber solchen Capiteln und Stellen schenken, die Bezug zum täglichen Leben hatten, wie Reinigungen und Verunreinigungen, Behandlung von Leichen, Heirathen, Bereitung des Homa, Anwendung der heiligen Geräthschaften und Dinge, wie des Barsom, der Milch etc.; daher können wir uns auch so ziemlich auf ihre Auslegung solcher Stellen verlassen.

Wie wenig aber gerade Herr Spiegel diese in vielen wichtigen Punkten verstanden hat, will ich an einigen Beispielen zeigen, die ich leicht bedeutend vermehren könnte, zum Beweis, wie gering die Verlässlichkeit seiner auf die Tradition sich stützenden Uebersetzung des „*Avesta*“ ist. Die Möglichkeit diess zu thun, ist mir nur durch meinen Verkehr mit den besten Kennern der parsischen Tradition, den Desturs oder Oberpriestern der Pârsen gegeben. Ich erfreue mich der besondern Freundschaft des hiesigen Desturs, Nuschirwandschi Dschamaspdschi, den ich jeder Zeit in seiner Wohnung, dem hiesigen Feuertempel, besuchen kann und der mir, wie sein Bruder, jeder Zeit über alle Cultusgebräuche etc. die genaueste Auskunft giebt. Mit ihm habe ich theils mündlich, theils schriftlich über verschiedene Stellen des Zendawesta verhandelt; ich gedenke später meine Unterredungen mit ihm und seine Correspondenz, die im Verlauf der Zeit noch beträchtlich werden kann, zu veröffentlichen. Nun zur Sache!

Vor einiger Zeit war unter den Pârsen zu Bombay ein Streit über die richtige Bedeutung von *hû-frâshmô-dâitîm* (Vend. 7, 58. Jaç. 57, 10. 16. Jt. 4, 9. 5, 94. 10, 95). Ein jüngerer, vor kurzem aus Europa zurückgekehrter Pârse, Kharsedschi Rustemdschi Cama, der sich ganz dem Studium seiner heiligen Schriften widmen will, empfahl die Spiegel'sche Uebersetzung des Worts durch „Sonnenaufgang“; die Desturs verwarfen sie als gegen die Tradition streitend und erklärten es durch Mitternacht. Da sich die Parteien nicht einigen konnten, ersuchte mich Cama um mein Gutachten. Ich machte sie vor allem auf den Unterschied von *hû-frâshmô-dâitîm* und *paçča hû-frâshmô-dâitîm*, den sie nicht beachtet zu haben schienen, aufmerksam und erklärte, auf die Jt. 4, 9 befindliche Glosse (*Pâzend*) mich stützend (*paçča hvô nôiṭ uzukhshayamnô*, nachdem sie — die Sonne — noch nicht aufgegangen ist), *paçča*

hû-frâshmô-dâitîm als die Zeit der Nacht, in der der Genius Serosch gegen die bösen Geister kämpfen muss (Jaç. 57, 10); *hû-frâshmô-dâitîm* deutete ich zuerst als die Nachmittagszeit, nachdem die Sonne den Meridian passirt hatte; bei weiterer Untersuchung fand ich aber, dass es Sonnenuntergang bedeutet, wie aus dem Gegensatz zu *hûvakhshaṭ*, Sonnenaufgang (Jt. 5, 94), und aus dem aus *hû-frâshmô-dâitîm* verstümmelten neupersischen *shâm*, Abendzeit, mir deutlich hervorging. Die Desturs zu Bombay, Pastondaru und Ardeschir, sowie der hiesige Destur gaben dieser Erklärung ihre Zustimmung, die auch durch eine mir nachträglich mitgetheilte Stelle des Neringistan (soviel ich weiss, unbekannt in Europa, er ist in Zend und Pehlewi geschrieben) vollkommen bestätigt ward. Es heisst dort, dass *uzayêirina gâh* (von 3 Uhr Nachmittags bis Sonnenuntergang, wie mir mein Freund, der Destur hier, sagte) bis *hû-frâshmô-dâitîm* und der *aiwiçrûthrema gâh* (von Einbruch der Nacht bis Mitternacht) von *hû-frâshmô-dâitîm* bis Mitternacht dauere, woraus mit völliger Sicherheit hervorgeht, dass das Wort nur Sonnenuntergang bedeutet. Vor dem groben Irrthum, ein Wort, das Sonnenuntergang bedeutet, mit Sonnenaufgang zu übersetzen, wäre Herr Spiegel bewahrt worden, wenn er die Parallelstellen sorgfältig verglichen und die irânische Philologie befragt hätte!

Einen noch gröbern Irrthum hat er, Uebersetzung des *Avesta* II, p. XV, in die Welt hineingeschrieben, indem er die Mobeds und Desturs für so ziemlich identisch erklärt. Ueber diesen Punkt habe ich verschiedene genaue Erkundigungen eingezogen, die mich in den Stand setzen, diese Ansicht als völlig irrig zu widerlegen. Pârsen der niedern Classe, die ich zuerst befragt, sagten zwar allerdings, dass zwischen Desturs und Mobeds nur ein geringer Unterschied sei, ersteres sei nur ein etwas höherer Titel; aber Manokdschi Kharsedschi, Judge in the small Cause Court zu Bombay (der vor 20 Jahren in Europa und näher mit Burnouf bekannt war), belehrte mich dahin, dass zwischen beiden ein bestimmter und grosser Gradunterschied sei. Die Desturs glichen den Bischöfen in Europa, sagte er, die Mobeds dagegen den Pfarrern und Kaplanen. Bei einer meiner Zusammenkünfte mit dem Destur hier, der (wie öfter) ausser seinem Bruder mehrere Mobeds anwohnten, theilte ich dann nachher auch Spiegel's neue Ansicht mit und bat um genaue Auskunft. Der Destur antwortete mir, dass

die Destur- und Mobedwürde wohl zu unterscheiden sei. Der Mobed habe nur die Gebete zu sprechen, Ceremonien vorzunehmen und müsse zu diesem Zweck den ganzen Zendawesta auswendig wissen (wie der Destur auch; mein Freund weiss ihn auch wirklich ganz auswendig!), aber er brauche den Sinn nicht zu verstehen. Der Destur dagegen habe das geistliche Oberaufsichtsamt über alle Ceremonien und den ganzen Feuerdienst, bei dem er selbst nicht activ sein muss, wenn er nicht will, da auf sein Geheiss die Mobeds alles besorgen müssen; dagegen werde von ihm verlangt, dass er den Zendawesta vollkommen verstehe und auslegen könne und in allen Glaubenssachen werde nur an ihn appellirt. Die Mobeds können nie Desturs werden, da die Würde sich nur auf die Söhne forterbt. Ein Destur hat mehrere Gemeinden unter sich; so ist der hiesige Destur zugleich das geistliche Oberhaupt der Gemeinden zu Sholapur, Ellitschpur und Mhow, wo einer seiner Brüder für ihn beständig vicarirt. Zum Beweis der geistlichen Suprematie der Desturs führte er mir eine Stelle des *Jaçna* (11, 9. West.) an, die er, mit der Pehlewiübersetzung im wesentlichen übereinstimmend, folgendermassen deutete: Für uns ist nur ein Destur thätig (beim Gottesdienst), d. i. der *Zaota*, der die Gebete verrichtet; dieser kann sich von einer bis zu zehn Personen (worunter er die verschiedenen dienstthuenden Mobeds, den *Atarwakhshô*, *Âçnâtâ*, *Frabereta* etc. versteht) vervielfachen (er begreift diese als deren geistliches Oberhaupt in sich). Diese Erklärung, die wirklich die richtige sein kann, wird man vergebens bei Herrn Spiegel suchen, und doch beruht sie gerade nur auf der ihm zugänglichen Tradition!

Auch Herrn Spiegel's neue Erklärung von Mobed durch *nmânapaiti*, Hausherr, wird von dem Destur und seinem Bruder verworfen. Letzterer sagte mir, diese Deutung sei aus dem Grunde unmöglich, weil *nmânapaiti* nur einen Hausherrn ohne Rücksicht auf den Stand bedeute, die Mobeds aber nur der *Âthrava* oder Priesterkaste angehören und nur die Söhne von Mobeds wieder Mobeds werden können und nicht jeder Hausvater, wie es nach Spiegel's Erklärung der Fall sein müsste. Das Pehlewiwort, das Herr Spiegel *mânpat* liest, lesen die Desturs mit Recht *magupat*.

Pag. 125 seiner Uebersetzung des *Jaçna* spricht Herr Spiegel von *qaêtus*, *airjama* und *verezêna* als wichtigen dogmatischen Begriffen. Ich bat den Destur, der mit allen pârsischen Glaubensartikeln aufs

genaueste vertraut ist und eine grosse Belesenheit in den traditionellen Schriften besitzt, mir dieselben doch zu erklären. Er sagte, es seien gewöhnliche Worte und hätten weiter keine nähere Beziehung zum Glauben. *Airjama* erklärte er als Diener des Glaubens, worunter jeder fromme Ormuzdverehrer verstanden werden könne, von dem „freudigen Gehorsam“ Spiegel's weiss er nichts. Ueber die einzig richtige Bedeutung vgl. man meine Note zu 46, 1.

Einst fragte ich den Destur über die Erzeugung des heiligsten aller Feuer, des Behramsfeuer. Er belehrte mich, dass seine Erzeugung Vend. farg. 8 beschrieben sei und dass die dort gegebenen Vorschriften jetzt noch in Anwendung kommen; es müsse von 16 verschiedenen Feuern bereitet werden. Unter anderem müsse man unter gewissen Ceremonien das Feuer (oder besser die Elektricität) aus einem frischen Leichname herausbekommen, welchés Feuer *naçuspâka* heisse. Liest man das betreffende Capitel bei Spiegel nach, so wird man leicht sehen, dass er es völlig missverstanden hat, da er gar nicht weiss, wovon eigentlich darin die Rede ist.

Ich habe hier nur solche Irrthümer berührt, die Herr Spiegel bei längerem Nachdenken und sorgfältigem Studium, wovon in allen seinen Büchern sich nur wenig Spuren entdecken lassen, hätte leicht vermeiden können. Eine nähere Kenntniss der im jüngern *Jaçna* und *Vispered* vorkommenden Kunstausdrücke zu erwarten, wäre viel zu viel verlangt. Wer nicht mit einem Destur fleissigen Umgang hat, kann sie nicht verstehen, da die Berichte Anquetil's hierüber, der sonst treu und wahr das Treiben der Desturs schildert, nicht immer zureichend sind. Welche tolle Missverständnisse in Folge seiner Unbekanntschaft mit dem Cultus in seine Uebersetzung hineingekommen sind, will ich an einigen wenigen Beispielen zeigen. *Gâo hudhâo* übersetzt Spiegel mit „wohlgeschaffene Kuh“; der Destur aber sagte mir, es sei der Kunstausdruck für „Butter“, die er dem Feuer opfere. *Gâo ǵîvjâ* ist nach Spiegel „das Fleisch von lebenden Wesen“, der Destur belehrte mich, es sei die „frischgemolkene Milch“, die er darbringen müsse; um sie stets frisch zu haben, müsse er neben dem Tempel Kühe halten; wenn man keine Kühe auftreiben könne, so genüge eine Ziege. Was der Baum *hadhânaêpata*, der in den liturgischen Formeln so häufig wiederkehrt, sei, sagt Spiegel meines Wissens nirgends; er lässt das Wort einfach unübersetzt. Der Destur sagte mir, es sei der Zweig eines Granatbaums (*dirakht-i-ânâr*, Pehl. *anvak*), der zur Bereitung des Homa

genommen und mit ihm zerstossen wird. Er hat mir einen solchen nebst den heiligen von Nosairi in Guzerat kommenden Homzweigen geschenkt und mir ganz ausführlich die Bereitung des Homa gezeigt.

Nach diesen Bemerkungen wird man den Werth der Spiegel'schen Arbeiten nach der traditionellen Seite hin zu würdigen wissen. Von der andern wissenschaftlich sein sollenden schweige ich, da mein Werk eine hinreichende Würdigung derselben für jeden Denkenden darbietet.

Poona College, Sanscrit Department, den 10. Mai 1860.

M. Haug.

Zweite bis fünfte Sammlung.

Gâthâ ustavaiti

bis

Gâthâ vahistôisti.

Jaçna capp. 43—53.

II.

Gâthâ uçtavaiti.

(*Jaçna* capp. 43—46.)

8. (43.)

Nemô vē gâthâo ashaonîs.

1. *Ustâ ahmâi jahmâi ustâ kahmâićiṭ*
Vaçē-khshajãç Mazdâo dâjâṭ ahurô
Utajûitî tevîshîm gaṭ tôi vaçemî
Ashem deredjâi taṭ môi dâo Ârmaitê
Râjô ashîs vaṅhēus gaêm manaṅhô.

2. *Atćâ ahmâi vîçpanãm vahistem*
Qâthrôjâ nâ qâthrem daidîtâ
Thwâ ćîćî thwâ çpēnistâ mainjû Mazdâ
Jâ dâo ashâ vaṅhēus mâjâ manaṅhô
Vîçpâ ajârē daregô-ǵjâtôis urvâdaṅhâ.

3. *Aṭ hvô vaṅhēus vahjô nâ aibî ǵamjâṭ*
Jē nâo erezûs çavaṅhô pathô çîshôiṭ
Ahjâ aṅhēus açtvatô manaṅhaçćâ
Haithjēñg â çtîs jēñg â shaêtî ahurô
Aredrô thwâvãç huzēñtusē çpeñtô Mazdâ.

4. *Aṭ thwâ mēñg,hâi takhmemćâ çpeñtem Mazdâ*
Hjaṭ tâ zaçtâ jâ tû hafshî avâo
Jâo dâo ashîs dregvâitê ashâunaêćâ
Thwahjâ garemâ âthrô ashâ-aoǵaṅhô
Hjaṭ môi vaṅhēus hazē ǵimaṭ manaṅhô.

5. *Çpeñtem aṭ thwâ Mazdâ mēṅhî ahurâ*
Jjaṭ thwâ aṅhēus zãthôi dareçem paourvîm
Hjaṭ dâo skjaothanâ mîždavãn jâćâ ukhdhâ
Akēm akâi vaṅuhîm ashîm vaṅhavê
Thwâ hunarâ dâmôis urvaêçê apēmê.

II.

Carmen, quod uçtavaiti dicitur.

8. (43.)

Laus vobis, carmina veracia!

1. Salus illi cui (quicunque est), salus cuique! *cui* sponte-regnans Sapiens det vivus duas-perpetuas vires. Idem e-te rogo ad verum tenendum; id mihi des. Pietas! divitias, veritates, bonae possessionem mentis!

2. Itaque huic *mundo* omnium optimum lucis-fontem-venerabor; vir lucis fontem-habentem sibi-det (eligat), te quisquis sanctissime spiritus Sapiens! Quae das vera bonae sapientiâ mentis, omnia hoc-die longae-existentiae promisso.

3. Ita ille-ipse bono melius vir circumeat, qui nos-duos rectas salutis vias doceat hujus vitae existentis mentisque, praesentes ad creationes ad quas habitat vivus fidelissimus tui-similis nobilis sanctus, Sapiens!

4. Ita te cogitem fortemque sanctum, Sapiens! quum hac manu quâ tu largiris auxilia, *illas* dedisti quae *sunt* veritates mendaci veracique tui calore ignis veri-vigorem-praebentis, quum mihi bonae robur venit mentis.

5. Sanctum ita te Sapiens cogitem vive! quum te vitae in-procreatione vidi primum tum das actiones praemia-habens! et quae dicta, malum *das* malo, bonam veritatem bono, te *cogitem* illustris! creationis in fine extremo.

6. *Jahmî çpeñtâ thwâ mainjû urvaêçê ǵaçô*
Mazdâ khshathrâ ahmî vohû manańhâ
Jêhjâ skjaothanâis gaêthâo ashâ frâdentê
Aêibjô ratûs çēñg,haitî Ârmaitis
Thwahjâ khratēus jēm naêćis dâbajêiti.

7. *Çpeñtem aṭ thwâ Mazdâ mēńhî ahurâ*
Hjaṭ mâ vohû pairi-ǵaçaṭ manańhâ
Pereçaṭćâ mâ ćis ahî kahjâ ahî
Kathâ ajârē dakhshârâ feraçjâi dîshâ
Aibî thwâhû gaêthâhû tanushêćâ.

8. *Aṭ hôi aoǵî Zarathustrô paourvîm*
Haithjô dvaêshâo hjaṭ içôjâ dregvâitê
Aṭ ashâunê rafenô qjēm aoǵôńhvaṭ
Hjaṭ â bûstîs vaçaçî khshathrahjâ djâi
Javaṭ â thwâ Mazdâ çtaomî ufjâćâ.

9. *Çpentem aṭ thwâ Mazdâ mēńhî ahurâ*
Hjaṭ mâ vohû pairi-ǵaçaṭ manańhâ
Ahjâ fraçēm kahmâi vîvîdujê vashî
Aṭ â thwahmâi âthrê râtãm nemańhô
Ashahjâ mâ javaṭ içâi mainjâi.

10. *Aṭ tû môi dâis ashem jjaṭ mâ zaozaomî*
Ârmaitî haćimanô îṭ ârem
Pereçâćâ nâo jâ tôi ēhmâ parstâ
Parstem zî thwâ jathanâ taṭ ēmavañtãm
Jjaṭ thwâ khshajãç aêshem djâṭ ēmavañtem.

11. *Çpeñtem aṭ thwâ Mazdâ mēńhî ahurâ*
Jjaṭ mâ vohû pairi-ǵaçaṭ manańhâ
Jjaṭ khshmâ ukhdhâis dîdańhê paourvîm
Çâdrâ môi çãç mashjaêshû zarazdâitis
Taṭ verezjêidjâi hjaṭ môi mraotâ vahistem.

12. *Jjaṭćâ môi mraos ashem ǵaçô frâkhshnenê*
Aṭ tû môi nôiṭ açrustâ pairjaoghżâ
Uzireidjâi parâ jjaṭ môi âǵimaṭ
Çraoshô ashî mãzârajâ haćimnô
Jâ vē ashîs rânôibjô çavôi vîdâjâṭ.

13. *Çpeñtem aṭ thwâ Mazdâ mēńhî ahurâ*
Jjaṭ mâ vohû pairi-ǵaçaṭ manańhâ
Arethâ vôiżdjâi kâmahjâ tēm môi dâtâ
Daregahjâ jaos jēm vâo naêćis dârstâ
Itê vairjâo çtôis jâ thwahmî khshathrôi vâći.

6. In-quo sancte te *vidi* spiritus exitu venisti Sapiens! possessione in-hoc bonâ mente. Cujus actionibus praedia perpetuo circumvallantur: iis leges indicat Pietas tui intellectus quem nemo decipiat.

7. Sanctum ita te Sapiens! cogitem vive! quod me bonâ circum-ivit mente interrogavitque me: quis es? cujus es? Quomodo hodie valida incremento meditaris pro tuis praediis corporibusque?

8. Sic huic dixi: Zarathustra primum *ego sum;* praesens inimicitias quum exhibeam mendaci tum veraci auxilium velimesse robustum. Tamdiu expergefactiones in-quoque-cupido possessionis ponam quamdiu te Sapiens laudo et-amplifico.

9. Sanctum ita te Sapiens! cogitavi vive! quod me bonâ circumivit mente. Hujus incrementum cui indicam, tu-vis? Ita in tuo igne sacrificantium laude veritatis me quamdiu potero, commonefaciam!

10. Sic mihi des verum: quod me appello Pietate comitatus quidem pium; interrogemque nobis-duobus quae a te haecilla interrogata (interroganda) *sunt, ut* interrogatum enim te, sicut aliquis id e-potentibus *facit,* ut te rex incendium faciat potens.

11. Sanctum ita te Sapiens! cogitavi vive! quod me bonâ circumivit mente, itaque vos, *quum* verbis deleam primum inimicos mihi quum-sum inter homines animum-promptumhabens, hoc perficiendum illud mihi dicite optimum.

12. Et-quod mihi dixisti verum, venisti ad-cognoscendum; sed tu mihi non sine-tradita-doctrinâ imperasti prodire, antequam mihi adiit Çraosha a-veritate magnifica comitatus quae vestrûm veritates lignis-ad-ignem-eliciendum-destinatis utilitati distribuat.

13. Sanctum ita te Sapiens! cogitavi vive! quod me bonâ circumivit mente; res venire amoris! illam mihi date longinqui aevi quem vestrum-duorum nemo detineat itioni excellentis mundi qui in-tuo regno dictus-est.

14. *Hjaṭ nâ frjâi vaêdemnô içvâ daidîṭ*
Maibjô Mazdâ tavâ rafenô-frâkhshnenem
Jjaṭ thwâ khshathrâ ashâṭ hacâ frãstâ
Uzireidjâṭ azēm çaredanâo çēñhahjâ
Maṭ tâis vîçpâis jôi tôi mãthrâ mareñtê.

15. *Çpeñtem aṭ thwâ Mazdâ mēñhî ahurâ*
Jjaṭ mâ vohû pairi-ǵaçaṭ manañhâ
Dakhshaṭ ushjâ tûsnâ-maitis vahistâ
Nôiṭ nâ paourus dregvatô qjâṭ cikhshnushô!
Aṭ tôi vîçpēñg añgrēñg ashâunô âdarē.

16. *Aṭ ahurâ hvô mainjûm Zarathustrô*
Vereñtê Mazdâ jêçtê ciscâ çpēnistô
Açtvaṭ ashem qjâṭ ustânâ aoǵôñhvaṭ
Qēñg-dareçôi khshathrôi qjâṭ Ârmaitis
Ashîm skjaothanâis vohû daidîṭ manañhâ.

---

9. (44.)

1. *Taṭ thwâ pereçâ eres môi vaocâ ahurâ*
Nemañhô â jathâ nemē khshmâvatô
Mazdâ frjâi thwâvãç çaqjâṭ mavaitê
Aṭ nē ashâ frjâ dazdjâi hâkurenâ
Jathâ nē â vohû ǵimaṭ manañhâ.

2. *Taṭ thwâ pereçâ eres môi vaocâ ahurâ*
Kathâ añhēus vahistahjâ paourvîm
Kâthē çûidjâi jē î paitishâṭ
Hvô zî ashâ çpeñtô irikhtem vîçpôibjô
Hârô mainjû ahûbis urvathô Mazdâ.

3. *Taṭ thwâ pereçâ eres môi vaocâ ahurâ*
Kaçnâ zãthâ patâ ashahjâ paourujô
Kaçnâ qēñg çtarēmcâ dât advânem
Kē jâ mâo ukhshjêiti nerefçaitî thwaṭ
Tâcîṭ Mazdâ vaçemî anjâcâ vîdujê.

4. *Taṭ thwâ pereçâ eres môi vaocâ ahurâ*
Kaçnâ deretâ zãmcâ adē nabâoçcâ
Avapaçtôis kē apô urvarâoçcâ
Kē vâtâis dvãnmaibjaçcâ jâo geṭ âçû
Kaçnâ vañhēus Mazdâ dãmis manañhô.

14. Idcirco vir amico possidens potens dedit mihi Sapiens! tuae felicitatis cognitionem, quia *postquam* a-te possessiones veritatis causa profectae-sunt, prodire ego *promptus-fui* varia-genera-habens orationis cum illis omnibus qui tibi carmina recitant.

15. Sanctum ita te Sapiens! cogitem vive! itaque me bonâ circumivit mente. Flagrans lucenda *sit* beatitudo optima! Non vir multus mendacis sit venerator! sed hi *venerentur* omnes inflammatores veracis ignis.

16. Sic vive! ille-ipse spiritum *sanctum* Zarathustra eligenti Sapiens! adorat *et* quisque sanctissimus. Existens veritas sit substantiae valida, in-solem-spectante possessione sit Pietas! Veritatem actionibus bonâ dedit mente.

---

9. (44.)

1. Hoc te interrogem rectum mihi dic vive! in laude quomodo laudem vestram Sapiens amico tui-similis *amicus* indicet mei-simili et nobis vera amica dare sacrificia quomodo ad nos bonâ veniat mente.

2. Hoc te interrogem rectum mihi dic vive! Quomodo vitae optimae primum? Unde utilitatem afferre illi qui hic praesens-sit? Ille-ipse enim vere! sanctus depulsio *malorum* omnibus, custos, spiritus! vitis adjutor Sapiens!

3. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Qui-vir genitor pater Veri primus? qui-vir solem (soli) stellamque (stellisque) creavit viam? Quis *efficit* quae (ut) luna crescat *et* diminuatur praeter-te? Haec-omnia Sapiens! cupio aliaque scio-mihi.

4. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Qui-vir tenebat terramque supra nubesque? Campi quis aquas arboresque? quis cum-ventis tempestatibusque *est* quippe-quae veloces? Qui-vir bonae Sapiens! creaturas-habens mentis?

*5. Taṭ thwâ pereçâ eres môi vaoćâ ahurâ
Kē hvâpâo raoćâoçćâ dâṭ temâoçćâ
Kē hvâpâo qafnemćâ dâṭ zaêmâćâ
Kē jâ ushâo arēm-pithwâ khshapâćâ
Jâ manôthrîs ćazdôṅhvañtem arethahjâ.*

*6. Taṭ thwâ pereçâ eres môi vaoćâ ahurâ
Jâ fravakhshjâ jêzi tâ athâ haithjâ
Ashem skjaothanâis debãzaitî Ârmaitis
Taibjô khshathrem vohû ćinaç manaṅhâ
Kaêibjô azîm rânjôçkeretîm gãm tashô.*

*7. Taṭ thwâ pereçâ eres môi vaoćâ ahurâ
Kē berekhdhãm tâst khshathrâ maṭ Ârmaitîm
Kē uzemem ćôreṭ vjânajâ puthrem pithrē
Azem tâis thwâ frakhshnê avâmî Mazdâ
Çpeñtâ mainjû vîçpanãm dâtârem.*

*8. Taṭ thwâ pereçâ eres môi vaoćâ ahurâ
Mēñdâidjâi jâ tôi Mazdâ âdistis
Jâćâ vohû ukhdhâ frashî manaṅhâ
Jâćâ ashâ aṅhēus arem vaêdjâi
Kâ mē urvâ vohû urvâkhsaṭ âgemaṭ tâ.*

*9. Taṭ thwâ pereçâ eres môi vaoćâ ahurâ
Kathâ môi jãm jaos daênãm jaoždânê
Jãm hudânaos paitis çaqjâṭ khshathrahjâ
Ereshvâ khshathrâ thwâvãç açîstis Mazdâ
Hademôi ashâ vohućâ skjãç manaṅhâ.*

*10. Taṭ thwâ pereçâ eres môi vaoćâ ahurâ
Tãm daênãm jâ hâtãm vahistâ
Jâ môi gaêthâo ashâ frâdôiṭ haćēmnâ
Ârmatôis ukhdhâis skjaothanâ eres daidjâṭ
Maqjâo ćiçtôis thwâ îstis uçēn Mazdâ.*

*11. Taṭ thwâ pereçâ eres môi vaoćâ ahurâ
Kathâ tēñg â vē ǵamjâṭ Ârmaitis
Jaêibjê Mazdâ thwôi vashjêitê daênâ
Azem tôi âis paourujô fravôivîdê
Vîçpēñg anjēñg manjēus çpaçjâ dvaêshaṅhâ.*

*12. Taṭ thwâ pereçâ eres môi vaoćâ ahurâ
Kē ashavâ jâis pereçâ dregvâo vâ
Katârēm â aṅrô vâ hvô vâ añgrô
Jē mâ dregvâo thwâ çavâ paitî eretê
Ćjañghaṭ hvô noîṭ ujēm aṅrô mainjêtê.*

5. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Quis bonis-operibus-praeditas lucesque creavit tenebrasque? Quis bonis-operibus-praeditos somnumque creavit actumque? Quis *creavit* quae aurora meridies noxque quae inventrices divinam-revelationem-habenti rerum sunt?

6. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! quae praedicare-velim si haec porro praesentia (sequentia) *praedicata sunt.* Verum actibus duplicat Pietas. Tibi possessionem bonâ colligens *est* mente. Quibus invictam Rânjoskereti *appellatam* bovem finxisti?

7. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Quis excelsam finxit cum possessionibus Terram? Quis excellentem in-cursu texturâ filium a-patre? Ego harum-rerum-causa te cognitioni adeo, Sapiens! sancte spiritus! omnium *rerum* creatorem.

8. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! ad-cogitationem-faciendam quae tibi *sit* Sapiens ratio, et-quae bonâ dicta promotio mente et-quae vera vitae in-promptu *sint* ad-possidendum, qui animus bonum edicit *ut* appropinquet idem?

9. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Quomodo mihi *illam religionem* quam sancte religionem sanctificem, quam bonis-donis-praedito coram praedicet rege magno imperio, tuus *amicus* integritates Sapiens! in-consessu verâ bonâque adjuvans-est mente.

10. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! hanc religionem quae *earum*-quae-sunt optima, quae mihi praedia vero tueatur comitata, Pietatis verbis cerimonias recte faciat, meae scientiae te veneratio petens Sapiens!

11. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Quomodo ad eos vestrûm veniat Ârmaitis, quibus Sapiens-per-te affertur doctrina. Ego tibi ab-his primus agnitus-sum; omnes alios spiritu aspiciam odio.

12. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Quis *est* verax quorum-causa interrogem aut mendax? Apud utrum vel niger *spiritus* ille-ipse vel lucidus? Qui me mendax te robore aggreditur, qua-de-causa ille-ipse non idem niger creditur?

13. *Taṭ thwâ pereçâ eres môi vaoćâ ahurâ*
Kathâ druǵem nîs ahmaṭ â nis-nâshâmâ
Tēñg â avâ jòi açrustôis perenâoṅhô
Nôiṭ ashahjâ âdî vjêiñtî haćēmnâ
Nôiṭ fraçjâ vaṅhēus ćâkhnarē manaṅhô.

14. *Taṭ thwâ pereçâ eres môi vaoćâ ahurâ*
Kathâ ashâ druǵem djãm zaçtajô
Nî hîm merãżdjâi thwahjâ mãthrâis çēñg,hahjâ
Ēmavaitîm çinãm dâvôi dregvaçû
Á îs dvafshēñg Mazdâ anâsê ãçtãçćâ.

15. *Taṭ thwâ pereçâ eres môi vaoćâ ahurâ*
Jêzî ahjâ ashâ poîmaṭ khshajêhî
Hjaṭ hēm çpâdâ anaoćaṅhâ ǵamaêtê
Avâis urvâtâis jâ tû Mazdâ dîdereghżô
Kuthrâ ajâo kahmâi vananãm dadâo.

16. *Taṭ thwâ pereçâ eres môi vaoćâ ahurâ*
Kē verethrem ǵâ thwâ pôiçēñg,hâ jôi heñtî
Ćithrâ môi dãm ahûbis ratûm ćîżdî
Aṭ hôi vohû Çraoshô ǵañtû manaṅhâ
Mazdâ ahmâi jahmâi vashî kahmâićîṭ.

17. *Taṭ thwâ pereçâ eres môi vaoćâ ahurâ*
Kathâ Mazdâ zarem ćarânî haćâ khshmaṭ
Áçkitîm khshmâkãm ǰjaṭćâ môi qjâṭ vâkhs aêshô
Çarôi bûżdjâi haurvâtâ ameretâtâ
Avâ mãthrâ jē râthemô ashâṭ haćâ.

18. *Taṭ thwâ pereçâ eres môi vaoćâ ahurâ*
Kathâ ashâ taṭ mîżdem hanânî
Daçâ açpâo arshnavaitîs ustremćâ
Jjaṭ môi Mazdâ apavaitî haurvâtâ
Ameretâtâ jathâ hî taêibjô dâoṅhâ.

19. *Taṭ thwâ pereçâ eres môi vaoćâ ahurâ*
Jaçtaṭ mîżdem haneñtê nôiṭ dâitî
Jē îṭ ahmâi ereżukhdhâi nâ dâitê
Kâ tem ahjâ mainis aṅhaṭ paourujê
Vîdvâo avãm jâ îm aṅhaṭ apēmâ.

20. *Ćithenâ Mazdâ hukhshathrâ daêvâ âoṅharē*
Aṭ îṭ pereçâ jôi peshjêiñtî aêibjô kãm
Jâis gãm karapâ uçikhsćâ aêshmâi dâtâ
Jâćâ kavâ ãnmainê urûdûjatâ
Nôiṭ hîm mizēn ashâ vâçtrem frâdaṅhê.

---

13. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Quomodo mendacium foras ab-hoc-*loco* depellentes-deleamus ad eos illuc qui inobedientiae pleni non pro Vero pugnant *id tanquam*-sequentes, non promotione bonae acquiescunt mentis?

14. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Quomodo vero Mendacium tradam in-manus ad id interficiendum tuae carminibus laudis? efficacem incantationem in-dando (quum das) in-mendaces, in his ambiguitates Sapiens! deleo angustiasque.

15. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Si hujus Vere! medullam possides quum duo-exercitus non-loquentes congrediuntur, illis dictis quae tu Sapiens! confirmare-volens *es* ubi aut cui dominorum *illam* dedisti?

16. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Quis daemones-inimicos necavitve formâ qui sunt diversâ *ut* mihi ponerem cum-vitis legem in-cognitione? Sic igitur bonâ Çraosha pugnet mente, Sapiens! ei cui propitius-es unicuicunque.

17. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Quomodo Sapiens! ad-cantum curram a vobis *factum* in-habitationem vestram? itaque mihi est vox petens in-tutela *me* futurum-esse incolumitate immortalitate, illo carmine, quod thesaurus *est* Veri.

18. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Quomodo Vere! hanc oblationem largiar decem equas gravidas et-amplius, unde mihi Sapiens! futurae-duae *sint* incolumitates immortalitates-duae sicut duas his dare-possis.

19. Hoc te interrogem recte mihi dic vive! Qui hanc oblationem largienti non dat qui id huic recte-dicenti non dat, quae ei ejus cogitatio erat prima, *quum* sciens *sit* illam, quae ei erat ultima?

20. Quid enim Sapiens bonum-regnum-habens! Daêvae erant? Sic id interrogem qui oppugnant sibi existentiam, quibuscum terram sacrificulus-idolorum augurque Impetui tradidit, et-quae pontifex-deorum sibi-ipsi nactus-est. Non ei largiens *sis* Vere! agrum hereditati!

---

10. (45.)

1. *Aṭ fravakhshjâ nû gûshôdûm nû çraotâ*
Jaêćâ açanâṭ jaêćâ dûrâṭ ishathâ
Nû îm viçpâ ćithrē zî mazdâoṅhô dûm
Nôiṭ daibitîm dus-çaçtis ahûm merãshjâṭ
Akâ varanâ dregvâo hizvâ â varetô.

2. *Aṭ fravakhshjâ aṅhēus mainjû paouruje*
Jajâo çpanjâo uitî mravaṭ jēm aṅrem
Nôiṭ nâ manâo nôiṭ çēñg,hâ nôiṭ khratavô
Naêdâ varanâ nôiṭ ukhdhâ naêdâ skjaothanâ
Nôiṭ daênâo nôiṭ urvãnô haćaiñtî.

3. *Aṭ fravakhshjâ aṅhēus ahjâ paourvîm*
Jãm môi vîdvâo Mazdâo vaoćaṭ ahurô
Jôi îm vē nôiṭ ithâ mãthrem varesheñtî
Jathâ îm mēnâićâ vaoćaćâ
Aêibjô aṅhēus avôi aṅhaṭ apēmem.

4. *Aṭ fravakhshjâ aṅhēus ahjâ vahistem*
Ashâṭ haćâ Mazdâo vaêdâ jē îm dâṭ
Ptarēm vaṅhēus verezjañtô mananhô
Aṭ hôi dugedâ huskjaothanâ Ârmaitis
Nôiṭ diwżaidjâi viçpâ hishaç ahurô.

5. *Aṭ fravakhshjâ jjaṭ môi mraoṭ çpeñtôtemô*
Vaćē çrûidjâi jjaṭ maretaêibjô vahistem
Jôi môi ahmâi çēraoshem dãn ćajaççâ
Upâ ġimen haurvâtâ ameretâtâ
Vaṅhēus manjēus skjaothanâis Mazdâo ahuro.

6. *Aṭ fravakhshjâ viçpanãm mazistem*
Çtavaç ashâ jē hudâo jôi heñtî
Çpeñtâ mainjû çraotû Mazdâo ahurô
Jêhjâ vahmē vohû frashî mananhâ
Ahjâ khratû frô mâ çâçtû vahistâ.

7. *Jêhjâ çavâ ishâoñtî râdaṅhô*
Jôi zî ġvâ âoṅharećâ bvaiñtićâ
Ameretâitî ashaonô urvâ aêshô
Utajûtâ jâ nerãs çâdrâ dregvatô
Tâćâ khshathrâ Mazdâo dãmis ahurô.

8. *Tēm nē çtaotâis nemaṅhô â vîvareshô*
Nû zîṭ ćashmainî vjâdareçem
Vaṅhēus manjēus skjaothanahjâ ukhdhaqjâćâ
Vîdus-ashâ jēm Mazdãm ahurem
Aṭ hôi vahmēñg demânê garô nidâmâ.

10. (45.)

1. Sic pronunciabo nunc aures-praebete, nunc audite, et-qui comminus et-qui eminus venistis, nunc quidem omnia *pronunciabo;* noverunt enim sapientes par *spirituum.* Ne secundam male-loquens vitam occidet, nequam religionem mendax in linguâ confitens!

2. Sic pronunciabo vitae spiritus-duos primos, quorum-duorum ita sanctior dixit *ad-eum*-qui improbus *spiritus est:* Nonne cogitationes, nonne verba, nonne intellectus, neque doctrinae, nonne dicta neque ceremoniae, nonne meditationes, nonne animi *me* sequuntur?

3. Sic pronunciabo vitae hujus primam *meditationem,* quam mihi sciens Sapiens dixit vivus; *iis* qui illud vestrûm non ita effatum exercent, sicut id et-cogitem et-dicam: his vitae auxilio sit ultimum!

4. Sic pronunciabo vitae hujus optimum veri Sapiens gnarus-est qui id dedit, pater bonae efficacis mentis. Etiam ei filia bonum-faciens, Pietas; non decipi-*potest* omnia esse-faciens vivus.

5. Sic pronunciabo quod mihi dixit sanctissimus verbum ad-audiendum, quod hominibus optimum, *iis* qui mihi huic *voci* auditum praebent et-qui huc venerunt. Incolumitate, immortalitate bonae mentis actionibus *praeditus-est* Sapiens vivus.

6. Sic pronunciabo omnium maximum laudans vera, qui bonum-faciens, qui *bonum-facientes* sunt cum-sancto spiritu. Audito Sapiens vivus, cujus bonitas bonâ promotio *est* mente, ejus intelligentiâ me gubernet optimâ.

7. Cujus potentiâ veniunt actus (gen.) qui enim viventes et-erant et-erunt; in-immortalitate veracis animus studens aeternâ quae virorum deletrix improborum *est.* Et-hâc possessione Sapiens creaturas-habens vivus *praeditus est.*

8. Hunc nostrûm laudationibus in veneratione amplificare-cupiens nunc enim oculo perspexi, boni spiritus, *bonae* actionis *boni* verbique, sciens-verum qui *est* Sapiens vivus. Ita ei bonitates in habitatione cantorum deponemus.

9. *Tēm nē vohû maṭ manaṅhâ ćikhshnushô*
Jē nē uçēǹ ćôreṭ çpēñćâ açpēñćâ
Mazdâo khshathrâ-varezēnâo djâṭ ahurô
Paçûs vîrēñg ahmâkēñg fradathâi â
Vaṅhēus ashâ haozãthwâṭ â manaṅhô.

10. *Tēm nē jaçnâis ârmatôis mimaghżô*
Jē ãnmainî Mazdâo çrâvî ahurô
Jjaṭ hôi ashâ vohućâ ćôist manaṅhâ
Khshathrôi hôi haurvâtâ ameretâtâ
Ahmâi çtôi dãn tevishî utajûitî.

11. *Jaçtâ daêvēñg aparô-mashjãçćâ*
Tarēm mãçtâ jôi îm tarēm mainjañtâ
Anjēñg ahmâṭ jē hôi arem mainjâtâ
Çaoshjañtô dēñg-patôis çpeñtâ daênâ
Urvathô brâtâ ptâ vâ Mazdâ ahurâ.

---

11. (46.)

1. *Kãm nemôi zãm kuthrâ nemô ajênî*
Pairî qaêtēus airjamanaçćâ dadaitî
Nôiṭ mâ khshnâus jâ verezēnâ hēćâ
Naêdâ daqjēus jôi çâçtârô dregvañtô
Kathâ thwâ Mazdâ khshnaoshâi ahurâ.

2. *Vaêdâ taṭ jâ ahmî Mazdâ anaêshô*
Mâ kamnafshvâ hjatćâ kamnânâ ahmî
Gerezôi tôi â îṭ avaênâ ahurâ
Rafedhrēm ćagvâo jjaṭ frjô frjâi daidîṭ
Âkhçô vaṅhēus ashâ îstîm manaṅhô.

3. *Kadâ Mazdâ jôi ukhshânô açnãm*
Aṅhēus darethrâi frô ashahjâ frâreñtê
Verezdâis çēñg,hâis çaoshjañtãm khratavô
Kaêibjô ûthâi vohû ǵimaṭ manaṅhâ
Maibjô thwâ çãçtrâi verenê ahurâ.

4. *Aṭ tēñg dregvâo jēñg ashahjâ važdrēñg pâṭ*
Gâo-frôretôis shoithrahjâ vâ daqjēus vâ
Dužazôbâo hãç qâis skjaothanâis ahēm-uçtô
Jaçtēm khshathrâṭ Mazdâ môithaṭ ǵjâtēus vâ
Hvô tēñg frô gâo pathmēñg hućiçtôis ćaraṭ.

9. Hunc nostrûm bonâ cum mente venerari-cupiens *sum* qui nobis propitius-est semper cum-lux-sit tum non-lux-*sit;* Sapiens possessiones-cum-labore-faciens det vivus pecudes *et* viros nostros in-incrementum, bonae vera *protegat* per nobilitatem mentis.

10. Hunc nostris precibus pietatis extollere-cupiens *sum,* qui per-se-ipsum Sapiens audiebatur esse vivus, quum sibi verâ bonâque intelligens sit mente. In regno ejus incolumitates immortalitates-duae; huic mundo dans *est* vires-duas aeternas.

11. Qui eo daemones et-porro-homines perversos *esse* credidit *illos*, quippe qui perversum cogitent, alios illo qui rectum *esse* cogitat, ut ignem-inflammantis domini meditatio sancta est —: *sic est ejus* amicus frater vel pater Ahurâ-mazdâ.

---

11. (46.)

1. In-quam vertam-me terram? quo fugitum eam? *quae* circumdet domesticum clientemque. Nemo *est* me venerans *omnium*, quae mancipia ulla *sunt*, neque *ii* qui provinciae tyranni improbi *sunt*. Quomodo te Sapiens! venerer vive?

2. Scio hoc, quod sum Sapiens! inops; me inter fideles, etenim fidelis-vir sum, querentem apud te de-hoc aspice vive! fortunam distribuens! quum amicus amico dedit, tenes bonae, Vere! beneficium mentis.

3. Quando Sapiens! *ii* qui indicatores dierum *sunt* vitae sustentationi veri prodeunt. — Confectis carminibus ignem-inflammantium intelligentiae *sunt*. — Quibus auxilio bonâ venit mente? — Mihi te laudatori eligo vive!

4. Sic hos mendax Veri campos tenet terram-tuentis sive regionis sive provinciae, malum-invocans qui-est suis actionibus non-successum-habens. Qui hunc e-regno Sapiens! detrudit vel possessiones ille-ipse porro terrae vias bonae-scientiae ingreditur.

5. *Jē vâ khshajãç adãç drîtâ ajañtem*
Urvâtôis vâ huzēñtus mithrôibjô vâ
Rashnâ ǵvãç jē ashavâ dregvañtem
Vîćirô hãç taṭ frô qaêtavê mrujâṭ
Uzûithjôi îm Mazdâ khrûnjâṭ ahurâ.

6. *Aṭ jaçtēm nôiṭ nâ içmanô âjâṭ*
Drûǵô hvô dâmãn haêthahjâ gâṭ
Hvô zî dregvâo jē dregvâitê vahistô
Hvô ashavâ jahmâi ashavâ frjô
Jjaṭ daênâo paourujâo dâo ahurâ.

7. *Kēm nâ Mazdâ mavaitê pâjûm dadâṭ*
Jjaṭ mâ dregvâo dîdareshatâ aênañhê
Anjēm thwahmâṭ âthraçćâ manañhaçćâ
Jajâo skjaothanâis ashem thraostâ ahurâ
Tãm môi dãçtvãm daênajâi frâvaoćâ.

8. *Jē vâ môi jâo gaêthâo dazdî aênañhê*
Nôiṭ ahjâ mâ âthris skjaothanâis frôçjâṭ
Paitjaogeṭ tâ ahmâi ǵaçôiṭ dvaêshañhâ
Tanvēm â jâ îm huǵjâtôis pâjâṭ
Nôiṭ duźǵjâtôis kâćiṭ Mazdâ dvaêshañhâ.

9. *Kē hvô jē mâ aredrô ćôithaṭ paourujô*
Jathâ thwâ zevîstîm uzēmôhû
Skjaothanôi çpeñtem ahurem ashavanem
Jâ tôi ashâ jâ ashâ gēus tashâ mraoṭ
Isheñtî mâ tâ tôi vohû manañhâ.

10. *Jē vâ môi nâ genâ vâ Mazdâ ahurâ*
Dâjâṭ añhēus jâ tû vôiçtâ vahistâ
Ashîm ashâi vohû khshathrem manañhâ
Jãçćâ hakhshâi khshmâvatãm vahmâi â
Frô tâis vîçpâis ćinvatô frafrâ peretûm.

11. *Khshathrâis jûǵēn karapanô kâvajaçćâ*
Akâis skjaothanâis ahûm mereñgedjâi mashîm
Jēñg qē urvâ qaêćâ khraoźdaṭ daênâ
Jjaṭ aibî-gemen jathrâ ćinvatô peretus
Javôi vîçpâi drûǵô demânâi açtajô.

12. *Jjaṭ uç ashâ naptjaêshû nafshuôâ*
Tûrahjâ uzǵēn Frjânahjâ aoǵjaêshû
Ârmatôis gaêthâo frâdô thwakhshañhâ
Aṭ îs vohû hēm aibî-môiçt manañhâ
Aêibjô rafedhrâi Mazdâo çaçtê ahurô.

5. Qui vel regnans futurus tenet exeuntem ex-jurejurando vel *qui* nobilis *aliquem* e-promissis vel rectitudine vivens qui verax *tenet* mendacem, cognoscens hic-qui-est, hoc domino indicet, in-inopia is Sapiens miser-sit vivus!

6. At qui eum non vir quum-potest adeat mendacii ille-ipse ad-statuta praesentis eat; ille-ipse enim mendax *est* qui mendaci optimus, ille-ipse verax cui verax amicus *est*. Sic sententias antiquas dabas vive!

7. Quemnam Sapiens! meo tutorem dedit, quum me mendax aggredi-studeret damno, alium te igneque menteque, quorum-duorum-actionibus verum creavisti vive! Hanc mihi virtutem religioni indica.

8. Qui vel mihi praedia dat damno, non suis me *ut* ignem-venerans actionibus eligit; ultor eodem huic veniat odio in corpus, quâ-de-causâ eum a-bonâ-possessione detineat, non a-mala-possessione quaque Sapiens! inimicitiâ *praeditâ*.

9. Quis ille-ipse, qui me adjuvans cognoscentem-fecit primus, ut te venerabundum in-maximis-rebus, in-actione vivum, veracem? Quae tibi vera, quae vera terrae formator dixit, veniunt ad me ea tuâ bonâ mente.

10. Qui vel mihi vir vel mulier, Sapiens vive! faciat vitae, quae tu scis, optima, veritatem vero, bonâ regnum mente, et-quos sequar ad vestrûm laudem, — cum-his omnibus collectoris transibo pontem.

11. Regnis praediti-sunt sacrificuli et-vates *daemonum*, malis actionibus vitam ad-interficiendam humanam, quos suus animus suaque stimulat cogitatio, ut circumeant hîc ubi collectoris pons est, diuturnitati omni mendacii habitationi existentiam-habentes.

12. Quum vera inter-gentiles gentesque, inimici oriantur Frjânae victores, Pietatis praedia circumsepsisti contignatione. Sic illa bonâ cunctim circum-vallavit mente, *et* his (gentilibus) fortunae Sapiens assignavit vivus.

13. *Jē çpitâmem Zarathustrem râdaňhâ*
Maretaêshû khshnâus hvô nâ fraçrûidjâi erethwô
Aṭ hôi Mazdâo ahûm dadâṭ ahurô
Ahmâi gaêthâo vohû frâdaṭ manaňhâ
Tēm vē ashâ mēhmaidî hus-hakhâim.

14. *Zarathustrâ kaçtê ashavâ urvathô*
Mazôi magâi kē vâ fraçrûidjâi vaçtî
Aṭ hvô kavâ Vîstâçpô jâhî
Jēňg-çtû Mazdâ hadēmôi minas ahurâ
Tēňg zbajâ vaňhēus ukhdhâis manaňhô.

15. *Haêćaṭ-açpâ vakhshjâ vē çpitamâoňhô*
Jjaṭ dâthēňg vîćajathâ adâthãçćâ
Tâis jûs skjaothanâis ashem khshmaibjâ dadujê
Jâis dâtâis paoirjâis ahurahjâ.

16. *Frashaostrâ athrâ tû aredrâis idî*
Hvôgvâ tâis jēňg uçvahî ustâ çtôi
Jathrâ ashâ haćaitê ârmaitis
Jathrâ vaňhēus manaňhô îstâ khshathrâ
Jathrâ Mazdâo varedemãm shaêitê ahurô.

17. *Jathrâ vē afshmânî çēňhânî*
Nôiṭ anafshmãm Dē-ǵâmâçpâ hvôgvâ
Hadâ vîçtâ vahmēňg çraoshâ râdaňhô
Jē vîćinaoṭ dâthemćâ adâthemćâ
Daňgrâ maňtû ashâ Mazdâo ahurô.

18. *Jē maibjâ jaos ahmâi açćîṭ vahistâ*
Maqjâo istôis vohû ćôishem manaňhâ
Âçtēňg ahmâi jē nâo ãçtâ daidîtâ
Mazdâ ashâ khshmâkem vârem khshnaoshemnô
Taṭ môi khratēus manaňhaçćâ vîćithem.

19. *Jē môi ashâṭ haithîm haćâ vareshaitî*
Zarathustrâi hjaṭ vaçnâ frashôtemem
Ahmâi mîzdem haneňtî parâhûm
Manē vîçtâis maṭ vîçpâis gavâ azî
Tâćîṭ môi çãç tvēm Mazdâ vaêdistô ahî.

---

13. Qui sanctissimum Zarathustram industriâ inter-homines venerans-*est*, ille-ipse vir ad-pronunciandam *ejus-doctrinam* aptus est; et huic Sapiens vitam dedit vivus, huic praedia bonâ circumsepsit mente; eum vobis, Vere! putamus *esse* bonum-amicum.

14. Zarathustra! quis tibi verax cultor *est* magnae magnitudini? vel quis pronunciare *id* vult? Sic ille-ipse Kavâ Vîstâçpa talia *vult.* Quos tu Sapiens in-consessu separas vive! hos adorabo bonae vocibus mentis.

15. Haêćat-açpae! dicam vobis sancti! quoniam jura distinguitis injuriasque, his vestris actionibus verum a-vobis datum-est, quibus legibus primis vivi!

16. Frashaostra illuc tu cum-adjutoribus i auguste! his quos diligimus-nos-duo saluti mundi, ubi veritates sequitur Pietas, ubi bonae mentis cultae-*sunt* possessiones, ubi Sapiens arcem inhabitat vivus.

17. Ubi vobis fáusta verba *sunt,* non infaustam-rem Dēǵâmâçpae augusti! sed semper habentes bona cerimonias instituentis-et-perficientis, qui distinxit et-jus et-injuriam vehementi intelligentiâ verâ Sapiens vivus.

18. Qui mihi salutem *praebet,* ei valde-quaecunque optima meae fortunae bonâ colligam mente; angustias *colligam* ei qui nos-duos angentes faciat. Sapiens vere! vestram opem implorans *sim* hoc mei intellectus et mentis consilium *est.*

19. Qui mihi per veritatem realem-mundum efficit Zarathustrae ut sit sponte maximum-incrementum-habens, huic *ut* praemium tribuunt primam-vitam *et* mentem (vitam spiritualem) comparatis cum omnibus *rebus* in-terrâ indelebili; haec-quaecunque, mihi qui-es, tu Sapiens! maxime-possidens es.

III.

Gâthâ çpeñtâ-mainjû.

(*Jaçna* capp. 47—50.)

Nemô vē gâthâo ashaonîs.

12. (47.)

1. *Çpeñtâ mainjû vahistâćâ manañhâ*
Haćâ ashâṭ skjaothanâćâ vaćañhâćâ
Ahmâi dã haurvâtâ ameretâtâ
Mazdâo khshathrâ ârmaitî ahurô.

2. *Ahjâ manjēus çpēnistahjâ vahistem*
Hizvâ ukhdhâis vañhēus ēeâ nû manañho
Ârmatôis zaçtôibjâ skjaothanâ verezjaṭ
Ôjâ ćiçtî hvô ptâ ashahjâ Mazdâo.

3. *Ahjâ manjēus tvēm ahî tâ-çpeñtô*
Jē ahmâi gãm rânjôçkeretîm hēm-tashaṭ
Aṭ hôi vâçtrâ râmâ dâo ârmaitîm
Jjaṭ hēm vohû Mazdâ hēm-frastâ manañhâ.

4. *Ahmâṭ manjēus râreshjañtî dregvatô*
Mazdâo çpeñtâṭ nôiṭ ithâ ashaonô
Kaçēusćîṭ nâ ashaonê kâthē añhaṭ
Içvâćîṭ hãç paraos akô dregvâitê.

5. *Tâćâ çpeñtâ mainjû Mazdâ ahurâ*
Ashâunê ćôis jâ zî ćîćâ vahistâ
Hanare thwahmâṭ zaoshâṭ dregvâo bakhshaitî
Ahjâ skjaothanâis akâṭ â-skjãç manañhô.

6. *Tâ dâo çpeñtâ mainjû Mazdâ ahurâ*
Âthrâ vañhâu vîdâitîm rânôibjâ
Ârmatôis debãzañhâ ashaqjâćâ
Hâ zî paourus isheñtô vârâitê.

III.

Carmen, quod çpeñtâ-mainjû dicitur.

Laus vobis carmina veracia!

12. (47.)

1. Sancto spiritu optimâque mente veritatis et-actione et-voce huic *mundo* largiens *est* incolumitates immortalitates-duas Sapiens in-regno, *et* pietate vivus.

2. Hujus spiritus sanctissimi optimum *est* linguâ dictis bonae quae nunc *sunt* mentis; pietatis manibus actiones perpetrat tali scientiâ ille-ipse pater veritatis Sapiens.

3. Hujus spiritus tu es hoc-modo-sanctus qui huic *mundo* bovem (terram) Rânjôçkeretîm *appellatam* conformavit. Tum ei campis amoenis fecisti Ârmaitîm, quum simul-cum bonâ Sapiens! consultavisti Mente.

4. Hoc spiritu nocere-student *improbi* mendace, Sapiente sancto non ita *agunt* verace. E-perpaucis aliquis veraci quâ-de-causâ est, quum potens-quisque est e-multis malus mendaci?

5. Et-haec sancte spiritus Sapiens vive! veraci in-quâcunque-re *sunt*, quae enim et-qualia optima. Largitionem tuâ gratiâ *praebitam* mendax profundit, in-hac actionibus mala persistens mente.

6. Hoc posuisti sancte spiritus Sapiens vive! igne bono *instructam* donationem in lignis-ad-eliciendum-ignem-destinatis, pietatis duplicatione veritatisque; illa enim multos advenientes protegit.

13. (48.)

1. *Jêzî addis ashâ drugem vēñhaitî*
Jjaṭ ãçashutâ jâ daibitânâ fraokhtâ
Ameretâitî daêvâisċâ mashjâisċâ
Aṭ tôi çavâis vahmem vakhshaṭ ahurâ.

2. *Vaoċâ môi jâ tvēm vîdvâo ahurâ*
Parâ hjaṭ mâ jâ mēñg-perethâ ǵimaitî
Kaṭ ashavâ Mazdâ vēñhaṭ dregvañtem
Hâ zî añhēus vañuhî viçtâ âkeretis.

3. *Aṭ vaêdemnâi vahistâ çâçnanãm*
Jã hudâo çâçtî ashâ ahurô
Çpentô vîdvâo jaêċîṭ gûzrâ çēñhâoñhô
Thwâvãç Mazdâ vañhēus khrathwâ manañhô.

4. *Jē dâṭ manô vahjô mazdâ ashjaçċâ*
Hvô daênãm skjaothanâċâ vaċañhâċâ
Ahjâ zaoshēñg ustis varenēñg haċaitî
Thwahmî khratâo apēmem nanâ añhaṭ.

5. *Hukhshathrâ khshēñtãm mâ nē dus-khshathrâ khshēñtâ*
Vañhujâo ċiçtôis skjaothanâis Ârmaitê
Jaoźdâo mashjâi aipî zãthem vahistâ
Gavôi verezjâtãm tãm nē qarethâi fshujô.

6. *Hâ zî nē hushôithemâ hâ nē utajûitî*
Dâṭ tevîshî vañhēus manañhô berekhdhē
Aṭ aqjâi ashâ Mazdâo urvarâo vakhshaṭ
Ahurô añhēus zãthôi pourujêhjâ.

7. *Nî aêshemô nî-djâtãm paitî remem paiti-çjôdûm*
Jôi â vañhēus manañhô dîdragkźô dujê
Ashâ vjãm jêhjâ kithaos nâ çpeñtô
Aṭ hôi dâmãn thwahmî âdãm ahurâ.

8. *Kâ tôi vañhēus Mazdâ khshathrahjâ îstis*
Kâ tôi ashôis thwaqjâo maibjô ahurâ
Kâ thwôi ashâ âkâo aredrēñg ishjâ
Vañhēus manjēus skjaothananãm ǵavarē.

9. *Kadâ vaêdâ jêzî ċahjâ khshajathâ*
Mazdâ ashâ jêhjâ mâ âithis dvaêthâ
Eres môi ereźûċãm vañhēus vafus manañhô
Vîdjâṭ çaoskjãç jathâ hôi ashis añhaṭ.

13. (48.)

1. Si his *rebus* Vere! mendacium delet quum hereditate-propagatae *sunt* quae infestae-voces dictae *sunt* in-immortalitatem et-a-daemonibus et-ab-hominibus: sic tuis auxiliis precem-salutis dicat vive!

2. Dic mihi quae tu sciens *es* vive! antequam ad-me *ea* quae mentis pugna *est* venit. Numquid verax Sapiens! delet mendacem? hoc enim vitae bonum notum-est facinus.

3. Sic gnaro optima *sunt* legum, quas bonum-faciens promulgat vere vivus sanctus sciens *et omnes* quicunque arcana indicantes *sunt,* tui-similis Sapiens! bonae intellectu mentis.

4. Qui creavit mentem meliorem, pejoremque, ille-ipse meditationem, et-actione et-voce. Hujus arbitria salus *et* doctrinas sequitur. In-te intelligentiarum-duarum ultimum nonne erat?

5. Bene-regnantes regnanto, ne nobis male-regnantes regnent! bonae scientiae actionibus Ârmaiti, fortunam-das homini in genus optimas-res, terrae culturam hanc nobis nutrimento auges.

6. Haec enim nobis optimam-habitationem-habens, haec nobis aeternas-duas creavit vires-duas bonae mentis alta (Ârmaiti). Sed huic vero Sapiens arbores crescere-fecit vivus, vitae generi primae!

7. *Deponatur* impetus deponatur! in destructionem impugnate! quos per bonam mentem vincens-est duos. Vera sequor cujus officii vir sanctus *est* et ejus creaturas in-te pono (tibi trado) vive!

8. Quae *est* tibi boni Sapiens! regni comparatio quae tibi veritatis tuae comparatio mihi vive? quae in-te *positae* res-verae ad-reales adjutores veniendae *sunt*, boni spiritus actionum praesidium?

9. Quando scio, num *et* qualis-rei participes-estis, Sapiens; Vere! cujus me ad-rem misistis? Recte mearum rectarum-vocum bonae telam mentis noscat ignem-colens ut ei veritas sit!

10. *Kadâ Mazdâ mãnarôis narô viçeñtê*
Kadâ aġēn mûthrem ahjâ madhahjâ
Jâ añgrajâ karapanô urûpajêiñtî
Jâćâ khratû dus-khshathrâ daqjunãm.

11. *Kadâ Mazdâ ashâ maṭ Ârmaitis*
Ġimaṭ khshathrâ hushitis vâçtravaiti
Kôi dregvôdebîs khrûrâis râmãm dâoñtê
Kēñg â vañhēus ġimaṭ manañhô ćiçtis.

12. *Aṭ tôi añhen çaoskjañtô daqjunãm*
Jôi khshnûm vohû manañhâ haćâoñtê
Skjaothanâis ashâ thwahjâ Mazdâ çēñhahjâ
Tôi zî dâtâ hamaêçtârô aêshemahjâ.

---

14. (49.)

1. *Aṭ mâ javâ Bēñdvô pafrē mazistô*
Jē dus-erethrîs ćikhshnushâ ashâ Mazdâ
Vañhēus âdâ gaidî môi â môi arapâ
Ahjâ vohû aoshô vîdâ manañhâ.

2. *Aṭ ahjâ mâ Bēñdvahjâ mânajêitî*
Ṭkaêshô dregvâo daibitâ ashâṭ râreshô
Nôiṭ çpentãm dôrest ahmâi çtôi Ârmaitîm
Naêdâ vohû Mazdâ frastâ manañhâ.

3. *Aṭćâ ahmâi varenâi Mazdâ nidâtem*
Ashem çûidjâi ṭkaêshâi râshjañhê drukhs
Tâ vañhēus çarē izjâ manañhô
Añtare viçpēñg dregvatô hakhmēñg añtare mrujê

4. *Jôi dus-khrathwâ aêshemem vareden rememćâ*
Qâis hizubîs fshujaçû afshujañtô
Jaêshãm nôiṭ hvarstâis vãç duzvarstâis
Tôi daêvēñg dãn jâ dregvatô daênâ.

5. *Aṭ hvô mazdâo îżâćâ âzûitisćâ*
Jē daênãm vohû çârstâ manañhâ
Ârmatôis kaçćiṭ ashâ huzēñtus
Tâisćâ viçpâis thwahmî khshathrôi ahurâ.

6. *Frô vâo fraêshjâ Mazdâ ashemćâ mrujê*
Jâ vē khratēus khshmâkahjâ â manañhâ
Eres vîćidjâi jathâ î çrâvajaêmâ
Tãm daênãm jâ khshmâvathô ahurâ.

10. Quando Sapiens! animi-et-virtutis viri apparent? Quando faciunt contaminationem hujus inebriantis-potionis? qua arte-nigra sacrificuli-daemonum superbiunt et-quâ intelligentiâ malam-possessionem-habente provinciarum.

11. Quando Sapiens! Vere! unâ Ârmaitis venit cum-regno, bonam-habitationem-praebens, campis-praedita? Qui contra-mendaces crudeles voluptatem comparant? Ad quos bonae venit mentis sapientia?

12. Sic ii sunt ignem-colentes *pii homines* provinciarum, qui cultum bonâ mente persequuntur actionibus vere! tuae Sapiens! doctrinae; tuae enim leges deletrices *sunt* impetus.

---

14. (49).

1. Sic ne perpetuo Panduides interimens maximus *sit!* qui malum-incitatrices cum-venerante est vere Sapiens! Boni donatione veni mihi, me adjuva, hujus bonâ damnum remove mente.

2. Sic hujus me Panduidis meditantem-facit religio mendax dupliciter veritati nocens *est.* Non sanctam conservat huic mundo Ârmaitim neque bonâ Sapiens! colloquitur cum-mente.

3. Atque huic doctrinae Sapiens inditum Verum *est* ad-utilitatem-afferendam; religioni *mendaci* ad-nocendum vanitas *inest.* Illa bonae creatio veneranda *est* mentis; *sed* contra omnes mendaces socios dico.

4. Qui malâ-intelligentiâ impetum augent perniciemque suis linguis, in-opulentis non-opulenti, quorum nullus bonis-factis praeditus *est* sed malis-factis: hi daemones gignunt *eâ* quae mendacis meditatio *est.*

5. Sic ille-ipse sapiens *est* et-veneratio et-invocatio, qui meditationem bonâ tuetur mente; Pietatis quisque vere! nobilis; et-his omnibus in-tuo regno *est* vive!

6. Pro*nuncio* a-vobis-duobus mittenda Sapiens! verumque pronuncio, quae vobis intelligentiae vestrae in mente *sunt,* recte ad-dignoscendam, ut id audire-faciamus, hanc meditationem quae vestra *est,* vive!

7. *Taṭċâ vohû Mazdâ çraotû manaṅhâ*
Çraotû ashâ gûshahvâ tû ahurâ
Kē airjamâ kē qaêtus dâtâis aṅhaṭ
Jē verezēnâi vaṅuhîm dâṭ fraçaçtîm.

8. *Frashaostrâi urvâzistãm ashahjâ dâo*
Çarēm taṭ thwâ Mazdâ jâçâ ahurâ
Maibjâċâ jãm vaṅhâu thwahmî â khshathrôi
Javôi vîçpâi fraêstâoṅhô âoṅhâmâ.

9. *Çraotû çâçnâo fshēñg,hjô çujê tastô*
Nôiṭ eres-vaċâo çarēm dadãç dregvâtâ
Hjaṭ daênâo vahistê jûǵēn mîżdê
Ashâ jukhtâ jâhî Dē-ǵâmâçpâ.

10. *Taṭċâ Mazdâ thwahmî âdãm nipâoṅhê*
Manô vohû urunaçċâ ashaonãm
Nemaçċâ jâ ârmaitis îżâċâ
Mãzâ khshathrâ vazdaṅhâ avēmîrâ.

11. *Aṭ dus-khshathrēñg dus-skjaothanēñg dużvaċaṅhô*
Dużdaênēñg dusmanaṅhô dregvatô
Akâis qarethâis paitî urvãnô paiti-jañti
Drûǵô demânê haithjâ aṅhen açtajô.

12. *Kaṭ tôi ashâ zbajêñtê avaṅhô*
Zarathustrâi kaṭ tôi vohû manaṅhâ
Jē vē çtaotâis Mazdâ frînâi ahurâ
Avaṭ jâçãç hjaṭ vē istâ vahistem.

---

15. (50.)

1. *Kaṭ môi urvâ içē ċahjâ avaṅhô*
Kē môi paçēus kē mēnâ thrâtâ viçtô
Anjô ashâṭ thwaṭċâ Mazdâ ahurâ
Azdâ zûtâ vahistâaṭċâ manaṅhô.

2. *Kathâ Mazdâ rânjô-çkeretîm gãm ishaçôiṭ*
Jē hîm ahmâi vâçtravaitîm çtôi uçjâṭ
Ereżǵîs ashâ pourushû hvarē-pishjaçû
Âkâçtēñg mâ nishãçjâ dâthēm dâhvâ.

3. *Aṭċiṭ ahmâi Mazdâ ashâ aṅhaitî*
Jãm hôi khshathrâ vohuċâ ċôist manaṅhâ
Jē nâ ashôis aoǵaṅhâ varedajaêtâ
Jãm nazdistãm gaêthãm dregvâo bakhshaitî.

7. Et-hoc bonâ Sapiens! audi mente, audi Vere! aures-praebe tu vive! Qui cliens, qui domesticus in-rebus-constitutis est, qui servo bonam tradat laudationem?

8. Frashostrae maxime-excellentem veritatis dedisti creationem! hoc a-te Sapiens precer vive! et-mihi eam-quae in bono tuo regno *est;* tempori omni missi (nuncii) simus!

9. Audiat leges ditior (ditissimus) utilitati creatus, non rectum-loquens creationem praebens *sit* mendaci! quum meditationes optimo conjungantur praemio, vero conjuncti qui-iidem-duo *sunt* Dēǵâmâçpae.

10. Et-hoc Sapiens! in-te posui ad-tuendum mentem bonam animosque veracium adorationemque quae *est* pietas precatioque, magnitudine, regno, possessione auxilium-largiente.

11. At in-male-regnantes, male-facientes, male-loquentes male-meditantes, male-sentientes improbos nequam intellectibus animi aggrediuntur; mendacii in-domo profecto erunt *eorum* corpora.

12. Quid tuas veritates invocanti auxilii Zarathustrae? Quid tuâ bonâ mente? qui vos laudibus Sapiens! praedicem vive! illud precans quod a-vobis precatus-est optimum.

---

15. (50.)

1. Quid meus animus? particeps *est* cujus auxilii? Quis mihi pecoris, quis mei-ipsius servator *est,* alius Vero et-te Sapiens vive! magnopere laudati-duo et-optimâ mente?

2. Quomodo Sapiens! Ranjôçkeretim *appellatam* bovem (terram) formavit, *ille* qui eam huic campis-praeditam generi destinavit? Rectum-obtinentes Vere! in-multis solem-adspicientibus illustrationes me deponere-sine, justitiam da.

3. Sic-omnino huic *mundo* Sapiens vere! *justitia* sit, quam sibi regno bonâque intellexit mente *ille* qui vir veritatis vigore circumsepiat *eum,* quem proximum agrum mendax profundit.

4. *Aṭ vâo jazâi çtavaç Mazdâ ahurâ*
Hadâ Ashâ vahistâċâ Manaṅhâ
Khshathrâċâ jâ îshô çtâoṅhaṭ â paithî
Âkâo aredrēñg demânê garô çraoshânê.

5. *Ârôi zî khshmâ Mazdâ Ashâ ahurâ*
Jjaṭ jûshmâkâi mãthrânê vaorâzathâ
Aibî-derestâ âvîshjâ avaṅhâ
Zaçtâ-istâ jâ nâo qâthrē dâjâṭ.

6. *Jē mãthrâ vâċim Mazdâ baraitî*
Urvathô ashâ nemaṅhâ Zarathustrô
Dâtâ khratēus hizvô-raithîm çtôi
Mahjâ râzēñg vohû çâhîṭ manaṅhâ.

7. *Aṭ vē jaoġâ zevîstjēñg urvathô*
Ġjâis perethûs vahmahjâ jûshmâkahjâ
Mazdâ ashâ ugrēñg vohû manaṅhâ
Jâis azâthâ mahmâi qjâtâ avaṅhê.

8. *Maṭ vâo padâis jâ fraçrûtâ îżajâo*
Pairi-ġaçâi Mazdâ uçtânazaçtô
Aṭ vâo ashâ aredraqjâċâ nemaṅhâ
Aṭ vâo vaṅhēus manaṅhô hunaretâtâ.

9. *Tâis vâo jaçnâis paiti-çtavaç ajênî*
Mazdâ ashâ vaṅhēus skjaothanâis manaṅhô
Jadâ ashôis maqjâo vaçē khshajâ
Aṭ hudânâus ishjãç gerezdâ qjēm.

10. *Aṭ jâ vareshâ jâċâ pairî âis skjaothanâ*
Jâċâ vohû ċashmãm areġaṭ manaṅhâ
Raoċâo qēñg açnãm ukhshâ aêurus
Khshmâkâi ashâ vahmâi Mazdâ ahurâ.

11. *Aṭ vē çtaotâ aoġâi Mazdâ âoṅhâċâ*
Javaṭ ashâ tavâċâ içâiċâ
Dâtâ aṅhēus aredaṭ vohû manaṅhâ
Haithjâ-varstãm hjaṭ vaçnâ frashôtemem.

---

4. Sic vos-duos venerer laudans Sapiens vive! simul-cum Vero optimâque Mente Regnoque: quae petentes posuit (Zarathustra) in via *tanquam* reales promotores in-habitaculo laudis (paradiso) audienti.

5. In-promptu enim *estote* vos Sapiens! vere! vive! ut vestro poetae opem-feratis circum-circa-vincente manifesto auxilio, manu-missâ: quae nobis-duobus ignem-suum habens praebeat!

6. Qui carmine vocem Sapiens! fert cultor Vere! laude Zarathustra; opera intelligentiae, linguae-gubernationem generi *humano*, mea arcana bonâ indicat mente.

7. Sic vos conjungam invocatos-bona-praebentes cultor cum-adipiscentibus pontes beatitudinis vestrae Sapiens! Vere! robustos bonâ mente, quibus praediti-estis; meo sitis auxilio!

8. Simul vos-duos versibus, qui noti-sunt venerationum-duarum circumibo Sapiens! erectas-manus-habens sic et vos-duos Vere promotorisque laude et vos-duos bonae mentis virtute.

9. His vobis precationibus obviam laudans eam Sapiens! vere! bonae actionibus mentis. Quoniam naturae meae arbitrium possideas, sic bonis-praediti cupidus clamator sim!

10. Sic quae corpora-splendida et-quae in illis actiones et-quae bonâ oculo lucido mente stellae, sol, dierum indicator, ingrediuntur vestrae Vere! beatitudini Sapiens vive!

11. Sic vestrum laudator appellatus-sim Sapiens; et-ero; quamdiu vere! et-potero *tamdiu* et-compos-ero, leges vitae provehens bonâ mente rerum-praesentium-perfectionem ut *mundus* sponte maxime-progrediens *sit*.

IV.

Gâthâ vohukhshathra.

(*Jaçna* cap. 51.)

16. (51.)

1. *Vohû-khshathrem vairîm bâgem aibî-bairistem*
Vîdushemnâis îżâcît ashâ añtare-caraitî
Skjaothanâis Mazdâ vahistem tat nē nûcît vareshânê.

2. *Tâ vē Mazdâ paourvîm ahurâ ashâ jêcâ*
Taibjâcâ Ârmaitê dôis â môi istôis khshathrem
Khshmâkem vohû manañhâ vahmâi dâidî çavañhô.

3. *Â vē gēus â hēmjañtî jôi vē skjaothanâis çârentê*
Ahurô-ashâ hizvâ ukhdhâis vañhēus manañhô
Jaêshãm tû paourujô Mazdâ fradakhstâ ahî.

4. *Kuthrâ ârôis â fçeratus kuthrâ miżdikâ akhstat*
Kuthrâ jaçô qjēn ashem kû çpeñtâ Ârmaitis
Kuthrâ manô vahistem kuthrâ thwâ khshathrâ Mazdâ.

5. *Vîçpâ tâ pereçãç jathâ ashât hacâ gãm vîdat*
Vâçtrjô skjaothanâis ereshvô hãç hukhratus nemañhâ
Jē dâthaêibjô eres ratûm khshajãç ashivâo ciçtâ.

6. *Jē vahjô vañhēus dazdî jaçcâ hôi vârâi râdat*
Ahurô khshathrâ Mazdâo at ahmâi akât ashjô
Jē hôi nôit vî-dâitî apēmê añhēus urvaêçê.

7. *Dâidî môi jē gãm tashô apaçcâ urvarâoçcâ*
Ameretâtâ haurvâtâ çpēnistâ mainjû Mazdâ
Tevîshî utajûitî manañhâ vohû çēñhê.

8. *At zî tôi vakhshjâ Mazdâ vîdushê zî nâ mrujât*
Jjat akôjâ dregvâitê ustâ jē ashem dâdrê
Hvô zî mãthrâ skjâtô jē vîdushê mravaitî.

IV.

Carmen, quod bona possessio dicitur.

16. (51.)

1. Bonam possessionem, tutantem, fortunam maxime-circumferentem ad-obtinendum-adaptes adoratio-quaecunque Vere! intervenit actionibus Sapiens! Optimum hoc nobis nunc perficiam!

2. Haec a-vobis Sapiens primum vive! vere! precer et-te Pietas! in meditatione mihi salutis possessionem vestram bonâ mente felicitati da auxilii.

3. Ad vos ad terram conveniunt qui vos actionibus tuentur, Vive! Vere! linguâ dictis bonae mentis, quorum tu primus Sapiens confirmator es!

4. Ubi in-promptu *est* opulentiae-dominus? ubi praemia exstant? ubi venerantes sunt veritatem? ubi sancta Pietas? ubi mens optima? ubi per-te regna *comparanda* Sapiens?

5. Omnia haec interrogans *est* ut perpetuo terram possideat agricola actionibus validus quum-est bonam-intelligentiam-habens laude *illum* qui creaturis recte legem possidens veritatem-habens cognitus-est,

6. Qui melius quam-bonum largitur *ei* qui propugnaculo peragit *aliquid,* vivus cum-regno Sapiens; sed illi malo pejus (pessimum) qui sibi non distribuit *aliquid* in ultimo vitae exitu.

7. Da mihi qui terram formasti et-aquas et-arbores, immortalitates-incolumitates-duas sanctissime Spiritus Sapiens, vires-duas aeternas mente bonâ cano.

8. Sic enim tibi dicam Sapiens! scienti enim vir (aliquis) indicet: quod mala-faciam mendaci *est,* salutem *illi* qui verum tenet. Ille-ipse enim carmina tutans *est* qui scienti indicat.

9. *Jãm khshnûtem rânôibjâ dâo thwâ âthrâ çukhrâ Mazdâ*
Ajañhâ khshuçtâ aibî ahvâhû dakhstem dâvôi
Râshajañhê dregvañtem çavajô ashavanem.

10. *Aṭ jē mâ nâ marekhshaitê anjâthâ ahmâṭ Mazdâ*
Hvô dâmôis drûǵô hunustâ duźdâo jôi heñtî
Maibjô zbajâ ashem vohujâ ashem gaṭ tê.

11. *Kē urvathô çpitamâi Zarathustrâi nâ Mazdâ*
Kē vâ ashâ âfrastâ kâ çpeñtâ Ârmaitis
Kē vâ vañhēus manañhô aćiçtâ magâi ereshvô.

12. *Nôiṭ tâ îm khshnâus vaêpajô kevînô peretô zemô*
Zarathustrem çpitâmem jjaṭ ahmî urûraoçt açtô
Jjaṭ hôi îm ćarataçćâ aodereśćâ zôishenû vâzâ.

13. *Tâ dregvatô maredaitê daênâ erezâus haithîm*
Jêhjâ urvâ khraodaitî ćinvatô peretâo âkâo
Qâis skjaothanâis hizvaçćâ-ashahjâ nãçvâo pathô.

14. *Nôiṭ urvâtâ dâtoibjaçćâ karapanô vâçtrâṭ arem*
Gavôi ârôis â çeñdâ qâis skjaothanâisćâ çēñhâisćâ
Jē îs çēñhô apēmem drûǵô demânê â dâṭ.

15. *Jjaṭ mîźdem Zarathustrô magavabjô ćôist parâ*
Garô demânê ahurô Mazdâo ǵaçaṭ paourujô
Tâ vē vohû manañhâ ashâićâ çavâis tevîshî.

16. *Tãm kavâ Vîstâçpô magahjâ khshathrâ nãçaṭ*
Vañhēus padebîs manañhô jãm ćiçtîm ashâ mañtâ
Çpeñtô Mazdâo ahurô athâ nē çazdjâi ustâ.

17. *Berekhdhãm môi Frashaostrô hvôgvô daêdôist kehrpēm*
Daênajâi vañhujâi jãm hôi ishjãm dâtû
Khshajãç Mazdâo ahurô ashahjâ âźdjâi gerezdûm.

18. *Tãm ćiçtîm Dē-ǵâmâçpâ hvôgvâ istôis qarenâo*
Ashâ vareñtê taṭ khshathrem manañhô vañhēus vîdô
Taṭ môi dâidî ahurâ jjaṭ Mazdâ rapēn tavâ.

19. *Hvô taṭ nâ Maidjô-mâoñhâ çpitamâ ahmâi dazdê*
Daênajâ vaêdemnô jē ahûm ishaçãç aibî
Mazdâo dâtâ mraoṭ gajêhjâ skjaothanâis vahjô.

9. Quam oblationem lignis-duobus-ad-ignem-eliciendum destinatis das tuo igne rubente Sapiens! tempore elabente in vitis-duabus robur ad-ponendum, ad-nocendum mendaci, ad-adjuvandum veracem.

10. Sic qui me vir protrudere-studet aliorsum de hoc *loco* Sapiens, ille-ipse *est* artifex creationis mendacii *eorum* qui malum-facientes sunt. Mihi invocabo verum cum-bonâ *creatione*, verum idem tibi *est*.

11. Qui amicus sanctissimo Zarathustrae vir *est* Sapiens? vel quis Vero colloquitur? quae sancta Pietas? vel qui bonae mentis cognitus-est magnitudini validus?

12. Non *est* hacce *re* venerans, *nempe* progenies *ejus*-qui vati-deorum-addictus-*est*, deletoris terrae, Zarathustram sanctissimum, quod in-eo crevit mundus, quod ei e-moventibusque uterisque affluentes sunt divitiae.

13. Haec mendacis interimit religio probi naturam, cujus animus appetens-est Congregatoris *animorum* pontium-duorum re-vera, suis factis linguae-quoque-veritatis nancisci-studens vias.

14. Non effata ortis-quoque sacrificuli e-campo praesto-sunt, terrae in promptu salubria suis factis vocibusque, *pro illo* qui ea *tanquam* ultimam vocem Mendacii in domicilio posuit.

15. Itaque praemium Zarathustra vires-arcanas-possidentibus (Magis) decrevit antea. Ad laudatorium locum (Paradisum) vivus Sapiens venit primus. Hae-duae vobis bonâ mente Veroque auxiliis *praedita* vires-duae *sunt*.

16. Hanc *scientiam* Kava Vîstâçpa thesauri-arcani possessione nactus-est bonae versibus Mentis, quam scientiam ope-veri excogitavit sanctus Sapiens vivus. Sic nobis accidat salus!

17. Altam meam Frashaostra nobilis videre-cupivit formam religioni bonae: quam huc venientem faciat regnans Sapiens vivus. Veritatis nactioni clamatis!

18. Hanc scientiam sapientes Ǵâmâçpae nobiles, fortunae lumina, veritate eligunt; hanc possessionem mentis bonae habentes. Hoc mihi da vive! quod Sapiens! tenax-sum tui.

19. Ille-ipse hoccine — Maidjô-mâoṅhae-duo sanctissimi ei attribuunt-ambo — fide possidens *est* qui vitam creans-*est* circumcirca? Sapiens leges pronunciavit existentiae, actionibus melius.

20. *Tat vē nē hazaoshâoṅhô viçpâoṅhô daidjâi çavô*
Ashem vohû manaṅhâ ukhdhâ jâis ârmaitis
Jazemnâoṅhô nemaṅhâ Mazdâo rafedhrem ćagedô.

21. *Ármatôis nâ çpeñtô hvô ćiçtî ukhdhâis skjaothanâ*
Daênâ ashem çpēnvat vohû khshathrem manaṅhâ
Mazdâo dadât ahurô tēm vaṅuhîm jâçâ ashîm.

22. *Jêhjâ môi ashât haćâ vahistem jêçnê paitî*
Vaêdâ Mazdâo ahurô jôi âoṅhareća heñtiéâ
Tā jazâi qâis nâmēnîs pairiéâ ǵaçâi vañtâ.

20. Hoc vestrum nobis congregati cuncti! dare *velitis* auxilium, veritatem bona mente voce quibus *consistit* Pietas, adorati laude! Sapiens fortunam praebens-*est.*

21. Pietatis nonne sanctus ille-ipse sapientià dictis, actione, religione veritatem lucentem bonâ possessionem mente Sapiens creavit vivus? Hanc bonam venerer veritatem!

22. Cujus mihi perpetuo optimum in adoratione sit, novit Sapiens vivus, *in illâ eorum* qui fueruntque suntque. Hos venerer suis nominibus et-circum-ibo *tanquam* laudator.

V.

Gâthâ vahistôisti.

(*Jaçna* cap. 53.)

17. (53.)

Nemô vē gâthâo ashaonis.

1. *Vahistâ ìstis çrâvî Zarathustrahê*
Çpitâmahjâ jêzî hôi dâṭ âjaptâ
Ashâṭ hacâ ahurô Mazdâo javôi vîçpâi â hvaṅhvîm
Jaêcâ hôi daben çaskãcâ daênajâo vaṅhujâo ukhdhâ skjaothanâcâ.

2. *Aṭcâ hôi çcañtû manaṅhâ ukhdhâis skjaothanâiscâ*
Khshnûm Mazdâi vahmâi â fraoreṭ jaçnãçcâ
Kavacâ Vîstâçpô Zarathustris çpitâmô Frashaostaraçcâ
Dâoṅhô erezûs pathô jãm daênãm ahurô çaoskjañtô dadâṭ.

3. *Tēmcâ tû Paouru-ciçtâ Haêcaṭ-açpânâ*
Çpitâmî jêzvî dûgedhrãm Zarathustrahê
Vaṅhēus paitjâçtîm manaṅhô Ashahjâ Mazdâoçcâ taibjô dâṭ çarēm
Athâ hēm ferashvâ thwâ khrathwâ çpēnistâ Ârmatôis hudânu-vareshvâ.

4. *Tēm zî vēçperedânî varânî jâ fedhrô dadâṭ*
Paithjaêcâ vâçtrjaêibjô aṭcâ qaêtaovê
Ashâunê ashavabjô manaṅhô vaṅhēus qēñvaṭ haṅhus mēbēedus
Mazdâo dadâṭ ahurô daênajâi vaṅhujâi javôi vîçpâi â.

5. *Çâqēnî vazjamnâbjô kainibjô mraomî*
Khshmaibjâcâ vademnô mēñcâ î mãzdazdûm
Vaêdôdûm daênâbis abjaçcâ ahûm jē vaṅhēus manaṅhô
Ashâ vē anjô ainîm vîvaṅhatû taṭ zî hôi hushēnem aṅhaṭ.

6. *Ithâ î haithjâ narô athâ ǵēnajô*
Drûǵô hacâ râthemô jēmē çpashuthâ frâidîm
Drûǵô âjêçê hôis pithâ tanvô parâ
Vajû-beredubjô dus-qarethēm nãçaṭ qâthrem
Dregvôdebjô dēǵîṭ aretaêibjô anâis â manahîm ahum mereñgedujê.

V.

Carmen quod vahistôisti dicitur.

17. (53.)

Laus vobis carmina veracia!

1. Summum bonum auditum-est Zarathustrae *esse* sancti quum ei dedit adipiscenda, perpetuo vivus Sapiens in tempus omne *id-quod*-bonam-vitam-habet *omnibus*que qui ejus minuunt amplificantque religionis bonae verba actionesque.

2. Sic ejus perficiant mente vocibus actionibusque venerationem Sapienti ad laudationem religiose precesque et-Kavâ Vîstâçpa Zarathustrae-assecla, et sanctissimus Frashaostra facientes rectas vias *ad eam* quam fidem vivus ignicolis dedit.

3. Hancque vero Pouru-ćiçtâ Haêćaţ-açpida sanctissima, illustrissima filiarum Zarathustrae bonae *tanquam* imaginem Mentis, Veri Sapientisque tibi fecit creationem. Itaque consule te intellectu sanctissimo Terrae in bona-habentibus-regionibus.

4. Hanc enim vobis aemuler, eligam quâ felix dedit dominoque agricolis et-sic propinquo veraci veracibus Mentis bonae splendidam pulchritudinem saepe-distribuens; *id* Sapiens dedit vivus fidei bonae in tempus omne.

5. Voces nubentibus puellis clamo vobisque dicens anim*advertite* in id animadvertite. Possidetis meditationibus illisque vitam quae est bonae mentis. Sinceritate vestrûm alius alium accipiat; haec enim bona habitatio erit.

6. Sic re-vera viri atque mulieres Mendacii causa, largitor *enim est* Jimus, speculamini providentiam; Mendacii, veneror *eum,* hujus deletor corporis antea *erat.* Vajus *contra*-ferentes malumsplendorem obtinet lucis-fontem; mendacibus sapientiâ-victor aggredientibus illis *rebus* spiritualem vitam ad-interficiendum.

7. *Atćâ vē mîźdem aṅhat ahjâ magahjâ*
Javat Âźus zarzdistô bûnôit hakhtjâo
Paraćâ mraoćãç aorâćâ jathrâ maiṅjus dregvatô anãçat parâ
Jvîzajathâ magēm tēm at vē Vajô aṅhaitî apēmem vaćô.

8. *Anâis â duźvarsnaṅhô dafshnjâ heñtû*
Zaqjâćâ vîçpâoṅhô khraoçeñtãm upâ
Hukhshathrâis Gēnarãm khrûnerãmćâ râmãmćâ âis dadâtû skjêitibjô
vîźibjô
Îratû îs dvafshô hvô derezâ merethjâus mazistô moshućâ açtû.

9. *Duźvarenâis Vaêshô râçtî tôi narepîs raǵîs*
Aêshaçâ dēǵît aretâ peshô tanvô
Kû ashavâ ahurô jē îs ǵjâtēus hēmithjât vaçē-itôisćâ
At Mazdâ tavâ khshathrem jâ ereźiǵjôi dâhî dregavê vahjô.

7. Et-sic vobis praemium sit hujus thesauri, quamdiu Âzus maxime-addictus sit societatis, antiqua proferens novaque, ubi Spiritus *sanctus* mendaces capiebat antea. Progignitis thesaurum hunc, sed vobis Vaju! erit ultima vox.

8. Per haec malefactores diminuendi sint, et in gignendo (thesaurum hunc) omnes clament! Bonis-possessionibus Ǵēnaram Khrûneramque amoenamque his donet habitaculis, vicis! Veniat ad-illos deletor ille-ipse vehementiâ mortis maximus moxque esto!

9. Malis-doctrinis Vesha donat tibi viros-augentes leges; creaturas sapientiâ-vincens *est* hostiles deletor-corporis. Ubi verax vivus *est*, qui eos ab-existentiâ protrudat libero-arbitrioque? At Sapiens! tui (tibi) regnum *est*, quo rectum-habenti das trinitati melius.

Deutsche Uebersetzung der zweiten Gâthâ.

8. (43.)

1. Heil ist jedem, Heil ist allen, welchen der Selbstherrscher, der lebendige Weise, die beiden ewigen Kräfte verleihen mag. Darum bitte ich dich, um die Wahrheit festzuhalten. Das gieb mir, Armaiti: Vermögen, Fortdauer, den Besitz des guten Sinnes.

---

2. Dich, den allerbesten, verehre ich als Urlicht dieser Welt; dich, heiligster Geist Mazda! möge jeder sich zum Leitstern wählen. Alles Wahre giebst du durch des guten Sinnes Weisheit uns jetzt, und versprichst uns dadurch langes Dasein.

---

3. Jener (Çraosha) kann das allerbeste erreichen, der uns beide die geraden Wege im irdischen und im geistigen Leben zu lehren vermag, die hinführen zu den wirklichen Schöpfungen; auf diesen Wegen wohnt er, der Lebendige, der Treuergebene, dein Ebenbild, der Edle, der Heilige, Weiser!

---

4. Dein will ich denken als des Starken, Heiligen, Weiser! Denn mit der Hand, mit der du Hilfe spendest, verliehst du dem Wahrhaftigen, wie dem Lügner die Fortdauer bewirkenden Kräfte durch die Wärme deines Feuers, wodurch das Wirkliche gestärkt wird. Dadurch wird mir des guten Sinnes Kraft zu Theil.

5. So dachte ich dein als des Heiligen, lebendiger Weiser! Denn dich hab' ich geschaut als den Urgrund bei der Erzeugung des Lebens, weil du Gabenreicher! die heiligen Gebräuche einsetztest und die Worte verkündigtest; dem Nichtigen bescheerst du Nichtigkeit, dem Guten die gute Wesenheit. Dein will ich denken, Herrlicher! beim letzten Ausgang dieses Daseins.

6. In welchem Ausgang (dem ersten oder letzten) ich dich schauen mag, lebendiger Weiser! in dem kommst du mit Besitzthum und mit gutem Sinn, durch dessen Thaten die Landgüter beständig geschützt werden. Diesen hier (deinen Verehrern) verkündet Armaiti die Gesetze deiner Einsicht, die Niemand zu betrügen vermag.

---

7. So dachte ich dein, des Heiligen, lebendiger Weiser! daher kam er (Çraosha) zu mir mit gutem Geiste und fragte mich: wer bist du? wessen Sohn bist du? Wie denkst du jetzt auf Stärkung des Gedeihens deiner Landgüter und ihrer Wesen?

8. Diesem antwortete ich also: erstlich bin ich Zarathustra; jetzt will ich Feindschaft den Lügnern schwören, dem Wahrhaftigen aber eine starke Hilfe sein. So lange als ich dich, Weiser! lobe und preise, will ich erwecken und erleuchten alle, die nach Besitz trachten.

9. So dachte ich dein, des Heiligen, lebendiger Weiser! daher kam er zu mir mit gutem Geiste, (und fragte ihn): Wem willst du, daß ich das Gedeihen des irdischen Lebens mittheilen soll? So will ich unter denen, die dein Feuer durch Lob verehren, stets an das Wahre denken, so lang ich es vermag.

10. So mögest du mir das Wahre verleihen; denn von der Ergebenheit begleitet, nenne ich mich einen Ergebenen und fragen will ich für uns beide, was eben nur von dir zu erfragen ist. Daher möge der König dich, den Gefragten, zu einem gewaltigen Feuerbrande schüren, wie dieß nur Sache der Mächtigen ist.

11. So dachte ich dein, des Heiligen, lebendiger Weiser! daher kam er zu mir mit gutem Geiste. Da ich als euer ergebenster Diener unter den Menschen zuerst mit euren Sprüchen die Feinde vernichten will, so verkündet mir das Beste, was ich thun soll.

12. Und als du mir das Wahre sagtest, kamst du mich zu belehren. Du befahlst mir, nicht ohne vorherempfangene Offenbarung aufzutreten, ehe daß Çraosha von der erhabenen Wahrheit begleitet, die eure Wesenheiten in die Reibhölzer zum Heile legen möge, zu mir gekommen sei.

13. So dachte ich dein, des Heiligen, lebendiger Weiser! daher kam er zu mir mit gutem Geiste. Laßt mir die Dinge werden, die ich erwünscht; die Gabe langen Lebens verleiht mir, keiner von euch halte es mir zurück für das Gedeihen der guten Welt, die deiner Herrschaft unterthan ist.

14. Darum gab der mächtige Besitzer der Güter (Çraosha) mir dem Freunde die Erkenntniß deiner Hilfe, weil ich im Besitze der von dir verliehenen wahren Güter in den mannigfachen Arten der Rede zugleich mit allen denen, die deine Sprüche hersagen, aufzutreten Willens war.

15. So dacht ich dein, des Heiligen, lebendiger Weiser! daher kam er zu mir mit gutem Geiste. Hell leuchte aus der Flamme das höchste Glück! Wenige seien es der Verehrer des Lügners! Alle diese mögen sich den Priestern des wahrhaftigen Feuers zuwenden!

16. So betet, lebendiger Weiser! Zarathustra und jeder Heilige für alle, die den heiligen Geist sich (zum Leiter) wählen. Das Wirkliche und Wahre werde mächtig in der Welt! In jedem Wesen, das der Sonne Licht schaut, möge Armaiti (die Ergebenheit) wohnen! sie, die durch ihre Thaten mit dem guten Sinne das Gedeihen giebt.

---

9. (44.)

1. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! ob euer Freund zum Lobpreis euer Loblied dem meinen verkündigen möchte, Weiser! und ob er zu uns kommen würde mit gutem Sinn, um uns die wahren Freundesthaten zu vollbringen.

---

2. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Wie war der Anfang des besten (wirklichen) Lebens? Wodurch mag man dem nützen, das jetzt da ist? Jener selbst, der Heilige (Çraosha), wahrer Geist! Weiser! ist Wächter der Geschöpfe, von allen die Uebel abwehrend, der Beförderer alles Lebens.

---

3. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Wer ist der Wahrheit erster Vater und Erzeuger? Wer schuf der Sonne und den Sternen ihre Bahn? Wer läßt den Mond wachsen und schwinden, wenn nicht du? All dieß wünsche ich zu dem zu wissen, was ich schon weiß.

4. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Wer hält die Erde und die Wolken drüber? Wer schuf die Wasser und die Bäume auf der Flur? Wer ist in den Winden und Stürmen, daß sie so schnell gehen? Wer ist der Herr der Geschöpfe des guten Geistes, Weiser?

5. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Wer schuf die Gutes wirkenden Lichter und die Finsternisse? wer schuf den Gutes wirkenden Schlaf und die Thätigkeit? Wer den Morgen, Mittag und die Nacht, die den Kenner der göttlichen Offenbarung stets an seine Pflichten mahnen?

---

6. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! welche Verse ich laut verkündigen soll, wenn die eben jetzt folgenden verkündigt sind: 1) Die Frömmigkeit verdoppelt durch ihre Thaten das Wahre. 2) Für dich sammelt er Besitzthum mit dem guten Sinn. 3) Welchen schufest du die unvergängliche Kuh Rânjôçkereti?

7. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Wer bildete die hohe Erde mit ihren Gütern? Wer bildet fortwährend den besten Sohn aus dem Vater heraus, wie durch Weberkunst? Ich komme, Weiser! um diese Dinge zu erkennen, zu dir, heiliger Geist! dem Schöpfer aller Dinge.

---

8. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Welche Seele (welcher Schutzgeist) zeigt mir Gutes an, daß sie mich erinnere an deine Lehre und an die Förderung, die vom guten Geist verheißen, und an alle wahren Dinge des Lebens, die da sind, um sie zu besitzen; diese Seele möge sich mir nahen.

9. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Wie soll ich jenen Glauben heilig halten, den dein Freund vor dem mächtigen Herrscher mit der gewaltigen Herrschaft verkündigen möge, der in der Versammlung, Weiser! durch den guten Geist alles Vollkommene (Gute) schützt.

10. Dieß will ich dich fragen, sag' mir recht, Lebendiger! jenen Glauben, welcher ist der allerbeste, der meine Landgüter schütze und die wahren (guten) Thaten in Folge der Worte der Armaiti richtig vollbringe. Nach meiner Erkenntniß (Einsicht) wünsche ich dich, Weiser! zu verehren.

11. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! wie eure Armaiti zu denjenigen gelange, denen durch dich selbst, Weiser! der Glaube verkündigt wird. Von diesen bin ich als dein Erster (Prophet) anerkannt; alle anders Gesinnten sollen mir verhaßt sein.

---

12. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Wer ist der Wahrhaftige, wer der Lügner, nach denen ich mich erkundigen will? Bei welchem ist der schwarze (Geist), bei welchem der glänzende? Warum wird der Lügner, der mich oder dich mit Gewalt angreift, nicht mit Recht für einen Schwarzen gehalten?

13. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Wie sollen wir die Lüge von diesem Ort verjagen und sie zu denen treiben, die voll von Ungehorsam das Wahre nicht durch Befolgung ehren, noch sich um das Gedeihen des guten Sinnes bekümmern?

14. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Wie soll ich dem Wahren die Lüge in die Hände liefern, damit sie durch deines Lobes Lieder vernichtet würde? Wenn du, Weiser! einen wirksamen geheimen Spruch mir mittheilst, so will ich dadurch aller Noth und allem Elend ein Ende machen!

---

15. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Wo oder wem von den Herren giebst du, Wahrer! als Besitzer dieser fetten Heerde dieselbe, wenn die beiden Heere lautlos sich zum Kampfe schaaren, vermöge jener Sprüche, die du, Weiser! selbst feststellen willst?

16. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Wer tödtete die feindlichen Dämonen, die so verschieden gestaltet sind, damit ich das Gesetz der beiden Leben erkennen möchte? So möge denn Çraosha mit dem guten Sinne kämpfen, Weiser! für einen jeden, dem du gnädig bist.

---

17. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Wie mag ich in eure Wohnung zu eurem Gesang gelangen? Laut wünsche ich, von der Vollkommenheit und Unsterblichkeit beschützt zu werden durch jenes Lied, das ein Schatz des Wahren ist.

18. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Wie soll ich, Wahrer! diese Gabe spenden, zehn schwangere Stuten und noch mehr, damit mir, Weiser! in Zukunft die beiden Kräfte der Vollkommenheit und Unsterblichkeit verliehen werden, sowie du beide diesen hier geben kannst.

19. Dieß will ich dich fragen, sag' es mir recht, Lebendiger! Was ist das erste Denken dessen, — sein letztes kenn' ich schon — der dem Darbringer dieser Gabe nicht wieder giebt, der dem, der richtig spricht, nichts giebt.

20. Was sind denn, guter Herrscher Mazda! die Daeva's? So möcht' ich dich nach denen fragen, die für sich das Dasein (die gute Schöpfung) bekämpfen, mit deren Hilfe der Götzenpriester und Prophet die Erde dem Verderben preisgab, und was dadurch der falsche Seher für sich selbst gewann. Nicht mögest du ihm, Wahrer! ein Feld verleihen, daß er es einzäune.

---

10. (45.)

1. So merkt jetzt auf und höret zu, die ihr von ferne und von nah gekommen seid; verkündigen will ich euch jetzt alles von dem Geisterpaar, wie es die Weisen erkannt haben. Der Uebelredende soll das zweite Leben nicht ertödten, noch der, welcher als Lügner mit seiner Zunge sich zum nichtigen (Götzen-)Glauben bekennt.

2. Verkündigen will ich euch von des Lebens beiden ersten Geistern, von denen der weiße zu dem schwarzen sagte: Folgen nicht mir die Gedanken, nicht die Worte, nicht die Einsichten, nicht die Lehren, nicht die Sprüche, nicht die Werke, nicht die Betrachtungen, nicht die Seelen?

3. Verkündigen will ich den ersten Gedanken dieses Lebens, den mir der lebendige Weise sagte, denen, die euren Spruch nicht so vollbringen, wie ich ihn denke und rede: Diesen möge des Lebens Ende (die Erfahrung) eine Hilfe sein.

4. So will ich verkündigen das beste Wesen dieses Lebens, den Weisen, der des Wahren kundig ist, da er es schuf, der der Vater des wirkenden guten Sinnes ist; seine Tochter, die das Gute schafft, ist Armaiti. Nicht kann der Alles Schaffende betrogen werden.

5. So will ich verkündigen, was mir der Heiligste sagte, das Wort, das für die Menschen zu hören das allerbeste ist, allen denen, die mir hiezu Gehör verleihen und die deßhalb hieher gekommen sind: Vollkommenheit und Unsterblichkeit durch die Werke des guten Sinnes hat der lebendige Weise.

6. So will ich verkündigen den allergrößten (Çraosha), der das Wahre lobt, das Gute thut, und alle die, welche um den heiligen Geist geschaart sind. Es höre mich der lebendige Weise, dessen Güte das Gedeihen des guten Sinnes bewirkt; mit seiner besten Weisheit möge er mich regieren.

7. Durch seine Macht und durch sein Walten bestanden die vergangenen Geschlechter und auch die zukünftigen werden durch sie bestehen. Des Wahrhaftigen Seele strebt nach der immerdauernden Unsterblichkeit, der Vernichterin der Frevler; diese ist im Besitz des lebendigen Weisen, des Herrn der Geschöpfe.

8. Ihn, den ich durch unsere Loblieder zu feiern und zu verehren wünsche, schaute ich eben jetzt mit meinem Auge, ihn, den das Wahre Kennenden, den lebendigen Weisen, als die Quelle des guten Geistes, der guten That und des guten Wortes. So laßt uns denn unsere Lobesgaben im Hause der Lobsänger niederlegen.

9. Ihn will ich mit unserem guten Sinne anbeten, ihn, der uns immer gnädig ist bei Licht und Dunkel; er, der lebendige Weise, der durch seine Mühe die Besitzthümer schafft, möge das Gedeihen unsers Viehs und unserer Männer fördern, und durch die Hoheit des guten Sinns das Wahre schützen.

10. Ihn will ich mit den Gebeten unserer Andacht preisen, der für sich allein als der lebendige Weise gilt, da er verständig und von wahrem, gutem Sinne ist. In seinem Reich sind Vollkommenheit und Unsterblichkeit; dieser Welt verleiht er jene beiden ewigen Kräfte.

---

11. Wer die Götzen und ferner alle jene Menschen für verkehrt hält, die nur Verkehrtes denken, und sie von denen unterscheidet, die das Rechte denken: dessen Freund, Bruder oder Vater ist Ahuramazda selbst. So lautet des Hausherrn, des Feuerpriesters Spruch.

---

11. (46.)

1. Nach welchem Land soll ich mich wenden? Wohin soll ich mich flüchten? Welches Land gewährt Schutz dem Herrn und seinem Gefährten? Niemand von den Dienern verehrt mich, noch von den Herrschern des Landes, die ungläubig sind. Wie soll ich, lebendiger Weiser, dich ferner verehren?

2. Ich weiß es, daß ich hilflos bin. Sieh auf mich, den Treuen unter deinen Getreuen, sieh, wie ich deßhalb weinend zu dir komme, Lebendiger, der du das Glück verleihst, wie es ein Freund dem Freunde giebt. Das Gut des guten Sinnes besitzest du zu eigen, Wahrer!

---

3. Wann erscheinen, Weiser! die Verkündiger der Tage, um das wirkliche Leben zu erhalten? — In den kunstreich gedichteten Liedern der Feuerpriester liegen die hohen Einsichten verborgen. — Welchen kam er mit dem guten Sinne zu Hilfe? — Ich, als dein Lobpreiser, erwähle dich mir, Lebendiger!

---

4. Der Lügner besitzt die Felder des Wahren, der die Erde schützt, in dem Bezirke wie in der Provinz, aber als ein das Schlechte Verehrender hat er in seinen eigenen Thaten keinen glücklichen Erfolg. Wer diesen, Weiser! aus seiner Herrschaft oder aus seinem Besitz vertreibt, gerade der wandelt weiter die Wege guter Erkenntniß.

---

5. Wenn in Zukunft ein Herrscher einen ergreift, der den Eid bricht, oder wenn ein Vornehmer einen ergreift, der die Verträge verletzt, oder wenn ein gerecht lebender Wahrhaftiger einen Lügner ergreift, so soll er, sobald er dieß erkannt hat, dem Herrn anzeigen: in Noth und Mangel soll ein solcher zu seinem Unglück gestoßen sein.

6. Wer aber, obschon er kann, nicht zu ihm (dem Herrn der Gemeinde) geht, der möge nur den Satzungen der jetzt herrschenden Lüge folgen. Denn der ist ein Lügner, der dem Lügner als ein Vortrefflicher, der ein Wahrhaftiger, dem der Wahrhaftige ein Freund ist. So gabst du alte Sprüche, Lebendiger!

7. Wen, Weiser! machte man zum Schützer des Meinigen, wann mir der Lügner zu schaden trachtet, wen anders als dein Feuer und deinen Sinn, durch deren Wirkungen du das Wirkliche schufest, Lebendiger! — Verkündige mir jene Kraft für den Glauben!

8. Wer meine Landgüter verwüstet, nicht durch seine Thaten als Feuerdiener mich erwählt, dem möge für seine Person gleicherweise vergolten werden. Von gutem Besitzthum sei er fern, aber nicht von bösem, mit jeglichem Uebel erfüllten, Weiser!

9. Wer ist es, der als mein Helfer mich zuerst erkennen ließ, daß du am meisten verehrungswürdig bist als der Lebendige, Wahrhaftige in der That? Die Wahrheiten, die dir der Bildner der Erde verkündete, werden mir zu Theil durch deinen guten Sinn.

10. Welcher Mann oder welche Frau, lebendiger Weiser! die besten Thaten, die du kennst, für dieses Leben vollbringt, indem er so für das Wahre die Wahrheit und durch den guten Sinn die Herrschaft fördert, so wie alle, die in meinem Gefolge zu eurem Lobpreis kommen: mit allen diesen will ich über die Brücke des Versammlers hinüber (ins Paradies) gehen.

11. Die Herrschaft ist in den Händen der Priester und Propheten der Götzen, die durch ihre Thaten das menschliche Leben zu ertödten suchen. Diese treibt ihr eigener Geist und ihr eigener Sinn, daß sie vorbei gehen müssen an der Brücke des Versammlers, um für alle Ewigkeit in der Lügenwohnung (Hölle) zu verbleiben.

---

12. Als nach Besiegung des Feindes Frjâna unter den (iranischen) Stämmen und ihren Genossen die wahren Gebräuche (der Ackerbau und Feuerdienst) aufkamen, zäuntest du mit Latten der Erde Grundstücke ein. So umzäunte sie alle der lebendige Weise durch seinen guten Sinn und wies sie jenen zum Besitzthum an.

---

13. Wer den hochheiligen Zarathustra mit Fleiß unter den Menschen verehrt, der ist geschickt, seine Lehre öffentlich zu verkündigen. Ihm (dem Zarathustra) übergab der lebendige Weise das Leben; für ihn umzäunte er mit gutem Sinn die Landgüter; ihn halten wir, Wahrer, für euren guten Freund.

14. Zarathustra! wer ist dein wahrhaftiger Freund bei dem großen Werk? oder wer will es öffentlich verkündigen? Kavâ Vîçtâçpa gerade will das thun. Welche du, lebendiger Weiser! in der (himmlischen) Sitzung auserwählt hast, die will ich mit den Worten des guten Sinns verehren.

15. Ihr heiligen Haêcat-açpiden, zu euch will ich reden; denn ihr unterscheidet das Recht und das Unrecht; durch eure Thaten ist von euch das Wahre begründet, welches in den alten Satzungen des Lebendigen niedergelegt ist.

16. Ehrwürdiger Frashaostra! geh du mit jenen Helfern, die wir beide für das Wohl der Welt uns erwählten, dorthin, wo die Frömmigkeit im Geleit der Wahrheit ist, wo die Besitzthümer des guten Sinnes erworben werden, wo die Wohnung des lebendigen Weisen ist.

17. Wo von euch nur Segenssprüche, keine Flüche, ihr ehrwürdigen De-gâmâçpa's, zu hören sind, indem ihr immer die Güter dessen besitzt, der die heiligen Gebräuche anordnet und vollbringt, der das Recht und Unrecht unterscheidet, nämlich des lebendigen Weisen, der von starker Einsicht ist.

---

18. Wer mir gewogen ist, für den sammle ich all das Beste meiner Güter mit gutem Geiste; aber Noth bringe ich über alle die, welche uns in Noth bringen. Weiser! Wahrer! eure Hilfe will ich anflehen. Dieß ist mein Entschluß nach meiner Einsicht und meinem Sinn.

19. Wer mir, dem Zarathustra, dieses wirkliche Leben durch die Wahrheit zum größten Gedeihen bringt, dem wird als Lohn das (wahre) erste und das Geistesleben verliehen, mit allen Gütern, die auf der unvergänglichen Erde zu finden sind. Alle diese Dinge besitzest aber du, Weiser, der du mein (Freund) bist, im reichsten Maaß.

Deutsche Uebersetzung der dritten Gâthâ.

12. (47.)

1. Der lebendige Weise verleiht, vermöge seines heiligen Geistes, vermöge des besten Sinnes und der wahren That und des wahren Wortes dieser Welt die beiden Kräfte der Vollkommenheit uud Unsterblichkeit in dem Reiche auf der Erde.

2. Von diesem heiligsten Geist kommt alles Gute, das sich jetzt in den mit der Zunge gesprochenen Worten des guten Sinnes offenbart. Mit seinen Händen vollbringt der Weise als der Vater des Wahren, vermöge seiner Erkenntniß, die heiligen Werke der Armaiti (den Ackerbau).

3. Von solchem Geiste, ebenso heilig, bist du, der dieser Welt die Erde mit dem in ihrem Schooß ruhenden Feuer schuf. Mit lieblichen Fluren schmücktest du die Erde, nachdem du, Weiser, dich mit dem guten Sinn berathen hattest.

---

4. Nur durch den Lügengeist suchen die Gottlosen zu schaden, durch den wahrhaftigen Weisen können sie es nicht thun. Warum zählt der Wahrhaftige so wenig Anhänger, während dem Lügner in großer Zahl alle Mächtigen, die ungläubig sind, folgen?

5. Und doch gehören, heiliger Geist Ahuramazda! alle die besten Güter dem Wahrhaftigen. Der Lügner verschwendet deine Gnadengabe und beharrt doch durch seine Thaten bei seinem schlechten Sinn.

---

6. Du, heiliger Geist Ahuramazda! legtest die Gabe des guten Feuers in die Reibhölzer, durch die Zweiheit von Wahrheit und von Frömmigkeit. Denn diese schützt die Vielen, die sich nahen

---

13. (48.)

1. Wenn er durch diese Dinge, Wahrer! die Lüge vernichtet, daß di schlimmen gegen die Unsterblichkeit von den Dämonen und Menscher gesprochenen Worte sich nicht vererben: so möge er durch dein Hilfeleistungen, Lebendiger! das Lobgebet sprechen.

---

2. Sag' mir, was du weißt, Lebendiger! ehe ich den Geisteskampf zu bestehen habe. Vernichtet wohl, Weiser! der Wahrhaftige den Lügner? Dieß gilt als eine gute Lebensthat.

---

3. Dem der Gesetze Kundigen, welche der das Gute schaffende Lebendige, Heilige, dein Freund, Weiser! durch die Einsicht des guten Sinnes, verkündigt, Wahrer! im Verein mit allen, welche deine Geheimnisse deuten können, wird das beste Loos.

---

4. Den Meinungen und Lehren dessen, der einen guten und schlechten Geist in Gedanken, Wort und That zuerst lehrte, folgt Segen und Heil. — Liegt nicht der beiden Weisheiten Urgrund in dir?

---

5. Die Guten sollen über uns herrschen, nicht die Bösen! Durch Werke guter Erkenntniß verleihst du Glück dem Menschengeschlecht, Armaiti! und die besten Gaben. Du läßt zu unserer Nahrung den Feldbau gedeihen!

6. Sie, die wohnlichste, gab uns diese beiden ewigen Kräfte des guten Sinns, sie, die hohe (Armaiti), that es. Für sie läßt der lebendige Weise durch das Wahre Bäume wachsen für das Geschlecht des ersten Lebens.

---

5. Nieder mit dem Angreifer! Kämpft gegen die Zerstörung! Beide besiegt er durch den guten Sinn. Der Wahrheit folge ich, deren Befolgung Pflicht des heiligen Mannes ist, und seine Geschöpfe übergebe ich dir, Lebendiger!

---

8. Wie ist dein gutes Reich, Weiser, wie deine Wahrheit für mich zu erreichen, Lebendiger? Welche wahren Dinge ruhen in dir, die den wirklichen Helfern (des Glaubens) mitgetheilt werden sollen, und die eine Schutzwehr der Thaten des guten Sinnes sind?

9. Wann erfahre ich, ob ihr, Weiser! Wahrer! mich zur Förderung des Gebiets, das ihr beherrschet, sandtet? Der Feuerverehrer soll genau die aus dem guten Sinn geflossenen richtigen Dichterworte erfahren, damit die Wahrheit ihm zu Theil werde.

10. Wann erscheinen, Weiser! die Männer von Muth und Kraft? wann verunreinigen sie diesen Rauschtrank? Durch diese Teufelskunst sind die Götzenpriester übermüthig und durch den schlechten Geist, der in den Ländern herrscht.

11. Wann kommt, Weiser! Wahrer! die Armaiti und verleiht Herrschaft und schönes flurenreiches Besitzthum? — Welche vermögen trotz der grausamen Lügner (trotz ihrer Angriffe) Annehmlichkeit zu verschaffen? — Zu welchen gelangt die Erkenntniß des guten Sinns?

---

12. Feuerverehrer (Çaoskjañto) in den Ländern sind die, welche dem Gottesdienst mit gutem Sinn durch Thaten obliegen, Wahrer! — Die Gesetze deiner Lehre, Weiser! vernichten den feindlichen Angriff.

---

14. (49.)

1. Nicht für immer soll der mächtige Bendva zerstören, der sich mit dem Verehrer der Schlimmes stiftenden Heren vereinigt, Wahrer, Weiser! Komm mit der Gabe des Guten zu mir, hilf mir, entferne das von jenem drohende Unheil durch den guten Sinn!

2. So kommt mir der Gedanke, daß der Lügenglaube dieses Bendva der Wahrheit doppelt schadet: er erhält dieser Welt die Armaiti nicht und verkehrt nicht mit dem guten Sinne, Weiser!

3. In dieser Lehre ruht das Wahre, um Nutzen zu stiften; in der falschen Religion dagegen die Nichtigkeit, um Schaden anzurichten. Diese Schöpfung des guten Geistes ist zu verehren; aber gegen alle Anhänger der Lüge will ich reden.

4. Die, welche durch ihre schlimme Einsicht die Zerstörung und das Verderben vermehren durch ihre Worte, die als nichts Besitzende unter den Besitzenden sind, und von denen keiner gute, sondern nur schlechte Thaten vollbringt: solche Menschen erzeugen die bösen Geister durch ihren Wahnglauben.

5. Der Weise ist es, der mit Anbetung und Verehrung durch den guten Geist den Glauben schützt, so wie jeder Edle, der der Armaiti angehört, Wahrer! Mit allen diesen steht er unter deiner Herrschaft, Lebendiger!

---

6. Ich spreche aus, was mir von euch aufgetragen, das Wahre und die Gedanken eures Geistes, um richtig zu erkennen euren Glauben, damit wir ihn verkünden mögen, Lebendiger!

7. Höre dieß mit gutem Geiste, Weiser! höre es, Wahrer! Neige deine Ohren, Lebendiger! Welcher Schutzgenosse oder welcher Anverwandte besitzt die Gesetze, um den Diener den guten Glauben lehren zu können?

8. Du übergabst dem Frashaostra die ausgezeichnete Schöpfung der Wahrheit — und auch mir — ich bitte dich darum, lebendiger Weiser! — jene die in deinem guten Reiche ist. Für alle Zeit wollen wir deine Boten sein!

9. Der Vermögende, welcher zum Nutzen geschaffen ist, möge die Gesetze hören; nicht soll wer das Richtige redet, die Schöpfung dem Lügner übergeben. Denn die alten Sprüche bringen den größten Vortheil, da (ihre Urheber und Bewahrer) die beiden De-ǵamaçpa's das Wahre besitzen.

10. Das, Weiser, übergab ich dir, um den guten Sinn und die Seelen der Wahrhaftigen, sowie den Gottesdienst, der in Frömmigkeit und Gebet besteht, zu beschützen, durch deine Macht, dein Reich und dein Besitzthum, das Hilfe bringt.

11. Die Seelen (der Wahrhaftigen) streiten gegen die Lügner, deren Einsicht nichtig ist, die schlecht sind, die schlecht handeln, reden, denken und glauben. Ja fürwahr in der Lügenwohnung (Hölle) werden einst ihre Körper sein.

---

12. Welche Hilfe wurde dem Zarathustra zu Theil, als er die Wahrheiten anrief? Was wurde ihm durch den guten Sinn? Euch will ich, Weiser! Lebendiger! loben und preisen, indem ich von euch dasselbe erflehe, was jener als das beste Gut sich erfleht hat.

---

15. (50.)

1. Welche Hilfe wird meiner Seele zu Theil? Wer anders ist bekannt als der Erhalter meines Viehs und meiner selbst, wenn nicht der Wahre und du, lebendiger Weiser, ihr Hochgepriesenen und der gute Geist?

2. Wie, Weiser! bildete der die Kuh Ranjoçkereti (die Erde), welcher sie diesem Geschlecht zum Wohnsitz bestimmte? Laß mich die vielen Wesen, die der Sonne Licht schauen, erleuchten und auf den rechten Weg führen! Schaffe Gerechtigkeit!

3. So möge denn, lebendiger Weiser! dieser Welt Gerechtigkeit zu Theil werden! Diese erkannte mit Hilfe des Besitzes und des guten Sinnes nur der Mann der Wahrheit, der mit Macht das nächstgelegene Gebiet einzäunt, welches der Lügner vergeudet.

4. So will ich euch beide durch Lob verehren, lebendiger Weiser! zugleich mit dem Wahren und dem guten Sinne und der Herrschaft. Die, welche nach diesen Gütern streben, leitet er (Zarathustra) auf den Weg, der hinführt zu dem, der die Loblieder der wahrhaft Frommen im Paradiese hört.

5. Seid bereit, Wahrer, Lebendiger! eurem Propheten Beistand zu leisten durch eine ringsum sichtbare mächtige Hilfe, durch eure ausgestreckte Hand! Der Urquell des Feuers möge diese Hilfe uns beiden gewähren!

6. Zarathustra ist es, Weiser! der als dein Verehrer, Wahrer! Lobesworte darbringt, der die Werke des Verstandes, welche die Zunge verkündet, der meine Geheimnisse dem menschlichen Geschlechte offenbart.

7. So will ich als Verehrer euch insgesammt anrufen, die ihr Gutes spendet, sowie alle die, welche die starken Brücken eurer Glückseligkeit erreichen, Weiser! Wahrer! mit gutem Geiste, jene Brücken, die euch gehören; kommt mir zu Hilfe!

8. Mit den Versen, die zu eurem Lobe gedichtet und überliefert sind, will ich mich unter Aufhebung meiner Hände, Weiser! euch beiden nahen. Euch beide, Wahrer! will ich mit dem Lob des Frommen und mit der Vortrefflichkeit des guten Sinnes verehren.

9. Mit diesen Gebeten will ich euch, Weiser! Wahrer! lobend entgegengehen und mit den Werken des guten Sinnes. Weil du Herr meiner Natur bist, so verlange ich nach dir als dem das Gute Besitzenden und bringe dir meine Klage vor.

10. Alle hellglänzenden Körper mit ihren Erscheinungen, alles, was durch den guten Sinn ein leuchtendes Auge hat, die Sterne und die Sonne, die Verkündigerin der Tage, wandeln zu eurem Lobe, lebendiger Weiser!

11. Euer Lobpreiser will ich genannt sein, Weiser! und es auch bleiben, so lang als ich vermag und kann, indem ich die Gesetze des Lebens, die die Vollkommenheit dieser Dinge anstreben, befördere, damit das Leben der Welt von selbst fortgehe.

Deutsche Uebersetzung der vierten Gâthâ.

16. (51.)

1. Jede Anbetung, Wahrer! besteht in Handlungen, wodurch man sich guten Besitz, voll Sicherheit und Glück ringsum, erwerben kann. Eine solche vortreffliche will ich jetzt zu unserem Heil vollbringen.

---

2. Dieß erflehe ich von euch, zuerst von dir, Weiser! Lebendiger! Wahrer! und von dir, Armaiti! Verleih mir durch mein Sinnen den Besitz eurer Güter, mit gutem Sinn, mir zum Heile und zur Hilfe!

---

3. Zu eurer Erde kommen die, welche euch durch ihre Handlungen schützen, Lebendiger! Wahrer! durch die vom Munde gesprochenen Worte der guten Gesinnung, denen du, Weiser! zuerst die Stärke gabst.

---

4. Wo ist der Herr der Schätze? Wo sind die Preise? Wo sind die, welche die Wahrheit verehren? wo ist die heilige Armaiti? wo der beste Sinn? wo sind durch dich, Weiser! Reichthümer zu erwerben?

5. Alles dieses fragt der Landmann, der stark durch seine Handlungen ist, um beständig die Erde zu besitzen, der die gute Einsicht hat, unter Lobpreisung jenen, der uns als Herr des für die Geschöpfe geltenden Gesetzes, als Inhaber der Wahrheit bekannt ist;

6. Der die allerbeste Gabe dem verleiht, welcher zum Schutze (des Guten) wirkt, der lebendige Weise mit seiner Macht; aber jenem giebt er die allerschlimmste (Gabe), der für sich nichts thut bei des Lebens Ausgang.

7. Gieb mir, der du die Erde bildetest, die Wasser und die Bäume, die Unsterblichkeit und Vollkommenheit, heiligster Geist! diese beiden ewigen Kräfte besinge ich mit gutem Geist.

---

8. So will ich dir dein Lob verkündigen, Weiser! denn dem Wissenden möge man es sagen, daß ich Uebles dem Lügner, Heil aber dem verleihen will, der das Wahre festhält. Denn gerade der bewahrt die Sprüche, der sie dem Wissenden wieder sagt.

---

9. Diese Gabe deines hellglänzenden Feuers legst du in die beiden Reibhölzer, Weiser! um im Verlauf der Zeit die beiden Leben zu stärken, dem Lügner zu schaden, dem Wahrhaftigen zu nützen.

---

10. Wer mich von dieser Stelle anderswohin zu stoßen sucht, Weiser! der ist ein Bildner der bösen Schöpfung, nämlich derer, die das Böse thun. Für mich will ich das Wahre anrufen zugleich mit der guten Schöpfung; das Wahre gehört dir!

11. Wer ist ein Freund des hochheiligen Zarathustra, Weiser? oder wer unterredet sich mit dem Wahren? Wer ist die heilige Armaiti? oder wer ist bekannt von gutem Sinn als ein Helfer zu dem großen Werk?

12. Kein Nachkomme des Anhängers der Götterpriester, des Verwüsters der Erde, verehrt hiedurch den hochheiligen Zarathustra als solchen, durch den die Welt emporgewachsen, dem die Reichthümer von dem was schon lebt, sowie von dem, was noch geboren wird, zufließen.

13. Diese Religion des Lügners vernichtet das Wesen des Rechtschaffenen, dessen Seele wirklich zu den beiden Brücken des Versammlers (in den Himmel) zu kommen trachtet und durch ihre Werke die Pfade zu dem wahren Wort zu erlangen streben.

14. Keine heiligen Sprüche sind für das, was das Feld der Götzenpropheten hervorbringt, vorhanden; die Erde aber hat Heil in ihren Werken und Worten für den, der das Vernichtungswort der Lügenwohnung übergiebt.

15. Zarathustra verhieß längst den Magava's (Magiern) einen Lohn. Zum Paradiese kam zuerst der lebendige Weise. Jene beiden Kräfte mit ihren Hilfen besitzt ihr durch den guten Sinn und das Wahre.

16. Diese Kenntniß erlangte Kava Vistaçpa mit dem Besitz des geheimen Schatzes, nämlich mit den Versen, die der gute Sinn gedichtet; diese ersann mit Hilfe des Wahren der heilige lebendige Weise. So möge uns Heil werden!

17. Mein Hochland wünschte der edle Frashaostra zu besuchen, um dort den guten Glauben zu verbreiten. Diesen möge der Herrscher, der lebendige Weise, dorthin gelangen lassen. Ruft laut, daß man der Wahrheit nachstreben solle.

18. Diesen Glauben wählten sich die weisen Ǵamaçpa's, voll glänzender Güter, sie die im Besitz des guten Sinnes sind. Gieb dieß auch mir, lebendiger Weiser! weil ich an dir festhalte.

19. Besitzt dieß jener durch den Glauben — die beiden hochheiligen Maidjomaonha schreiben es ihm zu — der nach allen Seiten das Leben schafft? Der Weise verkündigte die Gesetze des Daseins, das Bessere vollbringt er durch seine Werke.

---

20. Ihr alle zusammen möget vereint uns diese eure Hilfe gewähren, die Wahrheit durch den guten Sinn und das gute Wort, worin die Frömmigkeit besteht. Seid gepriesen und gelobt! Der Weise verleiht das Glück.

---

21. Hat nicht der Heilige, der lebendige Weise selbst durch die weisen Sprüche der Armaiti, durch ihre That und ihren Glauben die hellleuchtende Wahrheit, den Besitz mit dem guten Sinne geschaffen? Diese gute Wahrheit will ich verehren!

---

22. Was für mich beständig das Beste sei bei der Verehrung derer, die waren und die noch sind, weiß der lebendige Weise. Diese will ich mit Nennung ihrer Namen anrufen und als Lobpreiser mich ihnen nahen.

Deutsche Uebersetzung der fünften Gâthâ.

17. (53.)

'Anbetung sei euch, ihr wahrhaftigen Lieder!

1. Es ist bekannt, daß Zarathustra im Besitz des höchsten Gutes ist; denn ihm gab der lebendige Weise stets für alle Zeit alles, was zu erlangen ist, alles, was dem guten Leben angehört, so wie denen, die mehr oder minder die Worte seines guten Glaubens verkündigen und dessen Werke vollbringen.

2. So mögen Kava Vistaçpa, Zarathustra's Gefährte, und der hochheilige Frashaostra, die die rechten Pfade für den Glauben bahnen, den der Lebendige den Feuerpriestern gab, in seinem (Zarathustra's) Sinn, mit seinen Worten und seinen Werken den Mazda gläubig verehren und anbeten!

3. Diese Lehre bildete die Pourutschista, die Hetschataspidin, die hochheilige, die ausgezeichnetste von den Töchtern Zarathustra's, als ein Spiegelbild des guten Sinnes, des Wahren und des Weisen. Berathe dich mit dem hohen Verstand in den mit Gütern gesegneten Bezirken der Erde.

4. Diesen euren Glauben will ich eifrig bekennen, den der Glückselige dem Herrn für die Landleute, und dem wahrhaftigen Hausherrn für die Wahrhaftigen bestimmte, stets den Glanz und die Schönheit des guten Sinnes verbreitend, welchen der lebendige Weise dem guten Glauben für alle Zeit verlieh.

---

5. Segensworte rufe ich den heirathenden Mädchen zu: Merkt auf, merkt darauf! Ihr besitzt durch jene Sprüche das Leben des guten Sinnes. Mit aufrichtigem Herzen nehme der eine den andern auf; denn nur so wird es euch wohl gehen.

---

6. Ihr Männer und Weiber schaut euch wirklich nach einer Hilfe gegen die Lüge um; Jima hat die Gaben; er, den ich verehre, zerstörte früher ihr Wesen. Vaju ergreift das Urlicht und richtet es gegen die, welche Dunkel machen; er siegt durch Weisheit über die, welche durch jene Dinge das Geistesleben angreifen, um es zu vernichten.

7. So soll euch dieser geheime Schatz als Lohn verliehen sein, so lange Azus mit ganzem Herzen der Gemeinde ergeben ist, dort alte und neue Sprüche verkündend, wo der heilige Geist früher die Lügner festhielt. Ihr bringt hervor diesen geheimen Schatz; aber euch, Vaju! wird der letzte Spruch zu Theil.

8. Hiedurch sollen die Uebelthäter vermindert werden. Sie mögen bei der Hervorbringung des geheimen Schatzes immerhin laut aufschreien. Mit diesen guten Besitzthümern, den Wohnungen, den Dörfern möge er Dschenara und das liebliche Khrunera beschenken. Jenen nahe der gewaltigste Zerstörer mit tödtlicher Gewalt und komme bald!

9. Verderbliche Lehren streut dir Vesha unter die menschenbeglückenden Satzungen; die ihm feindlichen Geschöpfe besiegt der Vernichter des Körpers durch Weisheit. Wo ist der wahrhaft Lebendige, der sie aus ihrem Eigenthum vertreiben und ihnen die Freiheit nehmen mag? Weiser! dir gebührt die Herrschaft, vermöge welcher du der richtigen Dreiheit (Gedanken, Worte, Thaten) das Bessere verleihst.

Commentar zur Gâthâ ustavaiti.

Capitel 43.

Dieses Stück scheint auf den ersten Anblick ein grösseres Ganze zu bilden. Mehrere Verse haben die gleiche Eingangsformel, so beginnen 5. 7. 9. 11. 13. 15. mit den Worten: *çpeñtem aṭ thwâ mĕñhî*, und v. 4 steht das dem Sinne nach gleichbedeutende *aṭ thwâ mĕñg,hâi* zu Anfange. Der Inhalt ist ein verwandter; Lobpreisungen Ahuramazda's als des leuchtenden, heiligen, lebendigen, starken Gottes und Erinnerungen an seine dem Zarathustra durch den Genius *Çraosha* gemachten Offenbarungen. Da sich aber dessenungeachtet kein wirklicher innerer Zusammenhang und Fortschritt der Gedanken nachweisen lässt, so können wir das Stück nicht als ein ursprünglich zusammenhängendes Ganze betrachten, sondern wir müssen es als ein erst von einem Sammler zusammengestelltes ansehen. Es lässt sich in folgende Theile zerlegen:

a) Die Verse 1—3 stehen ganz vereinzelt, ohne einen eigentlichen Zusammenhang. Der erste Vers ist ein allgemeiner Segensspruch, der wohl die ganze *Gâthâ* würdig einleiten soll. Alle die, welchen von *Ahuramazda* die hohen Kräfte der Vollkommenheit und Unsterblichkeit verliehen wurden, werden glücklich gepriesen. Im Besitz dieser Kräfte scheint sich der Dichter bereits zu fühlen. Daher bittet er nicht mehr darum, sondern fleht die *Ârmaiti* um den fortdauernden Besitz des Wahren und Wesenhaften, irdischer Güter, wie des guten frommen Sinnes an. Der Dichter kann Zarathustra sein, doch fehlt ein genügender Beweis.

Der zweite Vers ist eine Lobpreisung *Ahuramazda's*. Der Dichter erkennt nur den *Ahuramazda* als das Urlicht dieser Schöpfung an, d. h. als den, der durch sein eigenes Licht die Schöpfung erleuchtet, und von dem alles den Glanz borgt, im physischen wie im geistigen Sinn (vgl. 31, 7). Jeder möge ihn daher sich zu seinem Urlicht, d. i. Leitstern wählen; denn er allein verleiht alles Wahre und Wesenhafte und verspricht jetzt langdauernden Besitz. Verfasser ist Zarathustra selbst (vgl. 31, 7).

Der dritte Vers bezieht sich auf den Genius *Çraosha;* er ist der „Deinige“ in Bezug auf Mazda, d. i. des Mazda Freund (vgl. 44, 1).

Die beiden sind *Zarathustra* und *Viçtâçpa* oder ein anderer seiner Gefährten; *Çraosha* erreicht das Allerbeste (über den Ausdruck *vaṅhĕus vahjô* vgl. 51, 6), d. i. das höchste Glück und die höchste Weisheit, und ist somit im Besitz desselben; daher kann er auch dem Dichter und seinem Freunde die geraden und richtigen Wege zeigen in den gegenwärtigen Schöpfungen, d. h. lehren, wie alle Wesen der guten Schöpfung zum Heil und Glück geleitet werden möchten, er als der Lebendige und als der eifrigste Freund des *Ahuramazda* und sein Ebenbild wohnt auf denselben. Verfasser Zarathustra selbst.

b) 4—6 ein Erinnerungslied an die Offenbarung *Ahuramazda's* an den Dichter, seine Hilfeleistungen, Schöpfungen und Gesetze für den Gläubigen wie den Ungläubigen, sowohl in der irdischen Welt des Daseins als in der geistigen der Intelligenz.

Der vierte Vers beginnt mit der Formel: *aṭ thwâ mĕṅg,hâi*, ich will dein denken, und enthält die Erinnerung nicht nur an die Hilfeleistungen des *Ahuramazda* überhaupt, der dem Wahrhaftigen wie dem Lügner die wahrhaftigen wirklichen Dinge, d. i. irdischen Besitz, verliehen habe durch die Kraft des hellleuchtenden und alles schützenden und stärkenden Feuers, sondern auch noch besonders daran, dass er dem Dichter die Kraft des guten Sinnes zu Theil werden liess.

Der fünfte Vers enthält die Erinnerung an eine frühere Offenbarung. Der Dichter schaute (28, 6) ihn als den zuerst bei der Erzeugung des Lebens Thätigen, d. i. als den Urheber und Erzeuger dieses irdischen Lebens (44, 3); als solcher setzte er die heiligen Gebräuche des Feuerdienstes fest und dichtete die wirksamen Sprüche und Worte, da er im Vollbesitze aller Gaben war. Aber von Anfang an machte er schon einen Unterschied zwischen dem Gläubigen und Ungläubigen; jenem giebt er allein das Gute, diesem nur das Schlechte, Nichtige, wenn schon beide das Feuer verehren. Der Dichter schaute ihn indess nicht bloss in der irdischen Schöpfung thätig, sondern auch im letzten oder geistigen Theile, d. i. in der Welt der Intelligenz.

Hieran schliesst sich der sechste Vers. In welchem Theile der Schöpfung, d. i. im leiblichen oder geistigen Theile, der Dichter den *Ahuramazda* thätig schauen mag, überall ist er von dem Besitz und dem guten Sinn begleitet. Letzterer schützt durch seine Handlungen, d. i. den Feuerdienst, die irdischen Besitzthümer, welchen die *Ârmaiti* die ewigen Gesetze, die Mazda's eigene Weisheit gegeben und die Niemand umgehen kann, anweist. Diese Gesetze sind der Wechsel der Tages- und Jahreszeiten, die für das Gedeihen und Wachsthum der äussern Natur durchaus nothwendig sind.

Da in diesem Liede ganz die Zarathustrische Anschauung weht, so haben wir allen Grund, es dem Propheten selbst zuzusprechen.

c) 7—16 enthalten eines der wichtigsten Stücke, die Berufung Zarathustra's zum Prophetenamte. Diese geschah durch den Genius *Çraosha*, d. i. das Hören, in Begleitung des guten Sinnes (s. die

Einl.). Denn das Subject zu der 7. 9. 11. 13. 15 regelmässig im zweiten Versgliede wiederkehrenden Formel: „als er zu mir kam mit dem guten Sinne“ kann nur *Çraosha* sein, wie deutlich v. 12 zeigt. Da *Çraosha* aber bloss eine Personification des Vernehmens oder Hörens der Offenbarung und dieser selbst ist, und Zarathustra demnach eigentlich mit *Ahuramazda* selbst redet, so erklärt es sich leicht, warum er das Gespräch mit *Çraosha* (8) verlassen und sich wieder direkt an den höchsten Gott selbst wenden konnte (9 ff.). Der Sinn der fünfmal wiederkehrenden Formel „Dein dachte ich, als er zu mir kam mit dem guten Sinn“ kann nur sein: während ich anhaltend dein dachte, mich mit meinen Gedanken ganz in dich versenkte, vernahm mein geistiges Ohr deine Stimme; die heilige Begeisterung kam über mich und ich wurde des guten Geistes voll.

Diese Formel steht indess nur im siebenten Verse in einem engern Zusammenhang mit dem Folgenden; bei den übrigen scheint sie nur zugesetzt, um einen neuen Gedanken einzuleiten. Betrachten wir den Inhalt näher.

Dem Zarathustra erscheint, als seine Gedanken auf den höchsten Gott gerichtet waren, *Çraosha* mit dem guten Sinn und fragt ihn, wer er sei, von wem er stamme und wie er jetzt, wo der Unglaube und die Lüge so weit herrsche, die ihm zugehörigen Grundstücke, sowie alle guten Geschöpfe kräftig schützen und für ihr Gedeihen sorgen wolle (7). Der Prophet antwortet, er heisse *Zarathustra* und wolle in der jetzigen Zeit als ein Gegner und Feind der Lügner, aber als Freund und mächtiger Schützer der Wahrhaftigen und Frommen auftreten. Während seines ganzen Lebens will er durch stete Verkündigung des Lobes *Ahuramazda's* die Menschen zur wahren Religion zu bekehren suchen, namentlich jeden, der nach festem Besitz strebt, d. i. vom Nomadenleben zum sesshaften Leben des Ackerbaus übergehen will (8).

Wieder vernimmt der Prophet in heiliger Begeisterung *Ahuramazda's* Stimme. Die nun folgende Frage geht indess nicht von *Ahuramazda* aus, sondern ist von Zarathustra an diesen gerichtet. Er fragt ihn, mit wem er sich über das Gedeihen dieses irdischen Lebens besprechen solle. Eine direkte Antwort *Ahuramazda's* ist nicht gegeben; aber sie ist in den nun folgenden, vom Dichter selbst gesprochenen Worten enthalten. Er will beim Aufflammen des heiligen Feuers unter Lobgesängen der Opferer, d. i. der Priester, stets an die Förderung des Wahren und Guten denken. Sonach ist es das Feuer, mit dem er sich über das Gedeihen der guten Schöpfung befragen soll. Diess geht auf Weissagen aus den Flammen, vgl. 30, 1 (9). Der Prophet bittet aber vor allem den Mazda, ihm die Wahrheit zu verleihen, damit er dafür wirken könne. Er nennt sich, als von der *Ármaiti* oder Ergebenheit begleitet, einen dazu Bereitwilligen. Für sich und seinen Genossen, den *Kavâ Vîstâçpa*, möchte er alles von *Ahuramazda* erfragen, was von ihm nur erfragt werden kann. Dieser sein Freund und König wolle dann, wie diess

nur Sache der Mächtigen seyn könne, den *Ahuramazda* zu einem gewaltigen Feuerbrande machen, d. i. seine Verehrung weithin verbreiten (10).

Bei einer neuen Offenbarung *Ahuramazda's* bittet der Dichter den höchsten Gott mit *Çraosha* und dem guten Sinn um Mittheilung der besten Art und Weise, um mit seinen Worten die Feinde zu vernichten. Er glaubt um so eher Anspruch auf diese Mittheilung zu haben, als er unter allen Menschen der ergebenste Diener *Ahuramazda's* ist (11). Er erinnert *Ahuramazda* an eine frühere Offenbarung, als er ihm das Wahre und Wesenhafte mittheilte. Damals befahl er ihm, nicht ohne *Çraosha* öffentlich zur Verkündigung der neuen Lehre aufzutreten, sondern zu warten, bis dieser Genius mit der Wahrheit, die das wahre untrügliche Feuerorakel schon in die Reibhölzer lege, zu ihm gekommen sei (12).

Bei einer abermaligen Offenbarung bittet der Dichter den *Ahuramazda* und *Çraosha*, die schon lang gewünschten Güter (33, 8.), namentlich lange Lebensdauer, mögen ihm zu Theil werden. Keiner von den höhern Geistern möge diesem Wunsch entgegenhandeln, da es sich nicht etwa um bloss persönliches Wohlergehen, sondern um das Heil der ganzen guten, unter *Ahuramazda's* Leitung stehenden Schöpfung handelt (13). Bei dieser neuen Offenbarung erklärt er sich bereit, öffentlich aufzutreten. *Çraosha* hatte ihm die wahre Gotteserkenntniss geoffenbart und ihm zum Besitz der wahren geistigen Güter und der verschiedenen Sprüche, Worte und heiligen Handlungen, durch die das irdische Wohlergehen gefördert wurde, verholfen. Er will aber nicht allein, sondern in Gemeinschaft mit denen, die schon *Ahuramazda's* frühere Offenbarungen kennen, also mit seinen Glaubensgenossen und Freunden, zu denen *Viçtâçpa*, *Frashaostra* und *Gâmâçpa* gehören, auftreten.

Bei der letzten Offenbarung hat Zarathustra bereits den höhern Auftrag *Ahuramazda's*, als Prophet der wahren Religion aufzutreten, erfüllt und theilt dieses ihm mit. Er steht vor dem Feueraltar und ruft das heilige Feuer an, ihm Glück und Heil zu verkünden; der Erfüllung seines Wunsches ist er um so gewisser, als *Çraosha* mit der untrüglichen Wahrheit zu ihm gekommen war. Sein sehnlichster Wunsch ist, dass den Lügnern und Lügenpropheten keine Verehrung mehr gezollt, d. h. dass der Lügenglaube und Götzendienst vernichtet, dagegen die Priester des reinen heiligen Feuers hochgeehrt werden möchten (15). Er verheisst jedem, der sich zum wahren Glauben bekennt, bleibenden und dauernden Besitz der Wahrheit. In jedem Besitzthum, das die Sonne schaue, d. i. in jedem lebenden Wesen, möge die *Ârmaiti* wohnen, d. h. alles möge sich dem wahren Glauben zuwenden; denn jene schuf durch ihre Thaten und den guten Sinn das Gedeihen.

Aus dieser Inhaltsangabe ersieht man leicht, dass das Stück keinen strengen Zusammenhang hat und desshalb schwerlich aus einem Gusse ist; nur die Verse 12—16 scheinen enger zusammen-

zuhängen und einen wirklichen Gedankenfortschritt zu enthalten, den Entschluss Zarathustra's, öffentlich als Verkündiger der neuen Religion aufzutreten und die wirkliche Ausführung dieses Entschlusses. Die Verse 7—11 dagegen zeigen weder unter sich, noch mit den folgenden einen solchen genauern Zusammenhang; nur 7. 8. gehören als Frage und Antwort zusammen. Aber ohne alle Beziehung zu einander und zum Folgenden sind sie nicht. Hier fragt *Ahuramazda* durch *Çraosha* bei *Zarathustra* an (7), wie er die gute Schöpfung schützen wolle, in welcher Anfrage die natürliche Voraussetzung *Ahuramazda's* liegt, dass *Zarathustra* dazu fähig und bereit sei. Zarathustra erklärt sich bereit (10) und nennt sich einen dem höchsten Gott ganz ergebenen Diener (11); aber er will vorher genau unterrichtet sein. Vom öffentlichen Auftretenwollen ist zwar nichts gesagt; aber darin, dass sich Zarathustra einen „Bereitwilligen" nennt, ist diess wenigstens angedeutet. Dort sehen wir ihn wirklich auftreten, nach vorangegangener Mahnung *Ahuramazda's*.

Wenn nun das Stück in der jetzigen Fassung nicht von Zarathustra selbst ist, so enthält es doch sicher ächte Aussprüche des grossen Propheten, die von einem Sammler ihres verwandten Inhalts wegen durch die Formel „dein dachte ich etc." zu einem Ganzen vereinigt wurden. Diese wurde wohl öfter von Zarathustra angewandt, wie v. 4. 5. und 7, die gewiss ganz, wie sie jetzt vorliegen, von Zarathustra herrühren, mir zu beweisen scheinen; daher konnte sie ein Sammler zur Einkleidung Zarathustrischer Reflexionen ebenso gut verwenden, als die Formel „diess will ich dich fragen" im folgenden Capitel bei Fragen, die Zarathustra an *Ahuramazda* richtete.

Vers 1. *Ustâ — kahmâiċiṭ* Ner.: *sudaraḥ* (für *sundaraḥ*) *sa jasja çubhaṁ kebhjaçċit; kila kebhjaçċit manushjebhjaḥ çubhât jasja çubhaṁ asti kaçċit evaṁ brûte jat çubhaṁ dînîtaḥ çubhaḥ sarvasja kasjaċit çubhaṁ. Ustâ* ist ursprünglich kein Substantiv, wie bisher geglaubt wurde; wir finden es in den *Gâthâ's* nirgends flectirt, sogar da nicht, wo es die Structur zu fordern scheint, wie Jaç. 46, 16. Meiner Ansicht nach ist es die als Imperativ plur. flectirte Präposition *uç*, a u s, e m p o r, und bedeutet eigentlich: seid auf! d. i. wohlan, Glück auf, Glück zu! Von *uç* + *sthâ*, s t e h e n, lässt es sich nicht ableiten; ein Substantivum von derselben kann es aus dem eben angeführten Grunde nicht sein; der Imperativ lautet sonst immer *uçehistâ*, s t e h e a u f. Jedenfalls ist es in den *Gâthâ's* ein A u s r u f, da die Verbindungen, in denen es vorkommt, nur in diesem Sinn gefasst werden können Später, nachdem sich seine ursprüngliche Bedeutung eines G l ü c k s r u f s so allmählig verlor und in die von G l ü c k, H e i l, überging, fing man an dasselbe zu flectiren, so Jt. 19, 42 *ustem*, Afer. 1, 3 *ustahê*. — *Ahmâi jahmâi* ist seiner Bedeutung nach ebenso viel als *kahmâiċit*, e i n e m j e d e n, d. i. allen. — *Utajûiti — vaçĕmi* Ner.: *adhjavasâjasja balavataḥ prâptâu tava kâmât.*

Für *tevîshîm* der meisten Handschriften schreibt K. 11 *tevîshî*. So gut dieses auch zu dem vorhergehenden Adjectiv *utajûitî* dem Casus nach stimmt, müssen wir doch Bedenken tragen, diese Lesung als richtig anzunehmen; sie sieht nur wie eine Emendation eines Abschreibers aus. Aber wie kann *tevîshîm* mit der offenbaren Accusativendung das Substantiv zu *utajûitî* seyn? Die einzige Aushilfe ist die Annahme *tevîshîm* sei hier aus *tevîshî îm* zusammengeflossen. Dieses *îm*, das sonst öfter nach dem Relativum steht (Jaç. 44, 19. 46, 8. 45, 3. 4), ist eigentlich ein Casus obliquus des Demonstrativums *i* und kann auch noch zur Bezeichnung von ihn (Jaç. 46, 5.) dienen; aber es ist meist schon zu einer blossen Deutepartikel versteinert, die ohne Rücksicht auf Geschlecht und Casus gebraucht wird; so haben wir sie 44, 19 bei einem Feminin; 51, 12 bei einem Neutrum; 44, 19 bei einem Nominativ, 30, 9 bei einem Accusativ. Sie gehört zu *gaṭ* und ist nicht mehr auf *utajûitî tevîshî*, welche Accus. Dualis von dem Optativ *dâjâṭ* abhängig sind, zu beziehen. — *Gaṭ* ist durchaus nicht als dritte Person Aoristi der Wurzel *gâ*, gehen, zu fassen, wie man auf den ersten Anblick geneigt sein könnte, sondern es ist eine Partikel, die das Sanskrit in dieser vollern Form verloren hat; sie ist eigentlich das Neutrum eines Demonstrativstammes *ga*, den der Wedadialekt in der Form *gha* aber nur als Partikel in der Bedeutung des damit identischen griechischen γε bewahrt hat. Vergleiche J. 51, 10; dasselbe ist *gâṭ* 46, 6 und *geṭ* 44, 4. Solche neutrale Demonstrativstämme hat das Baktrische überhaupt in grösserer Zahl als das Sanskrit; so *avaṭ*, *avavaṭ*, *diṭ*. Die Bedeutung des *gaṭ* anlangend, so hebt es nur den Begriff des Demonstrativs *îm* hervor: ja dieses, dieses gewiss. — Das Pronom. *tôi* wird am passendsten mit *îm* verbunden. Das *gaêm* (Accus. von *gaja*) *vaṅhêus manaṅhô* ist nur Apposition zu *ashîs*.

V. 2. Ner. verbindet *ahmâi* mit *vahistem*, indem er *tasmâi utkṛshṭharâja* diesem besten übersetzt; aber diess ist ganz gegen die Grammatik; ebenso, dass er den Genitiv *vîçpanãm* durch den Dativ erklärt. — *Qâthrôjâ* — *daidîtâ* Ner.: *çubhamate narâja çubhaṁ pradâtavjam*, dem glücklichen Mann ist Glück zu verleihen. Diese Erklärung verstösst in allen Punkten gegen die Grammatik; *qâthrôjâ* kann kein Adjectiv und *nâ* nicht Dativ eines Nomen sein. *Qâthrôjâ* ist ein Denominativ von *qâṭhra*, eigenes Feuer habend, Lichtquell, und zwar erste sing. conjunct. wie *pereçâ*, ich will fragen; vgl. *içôjâ* v. 8. v. 9 und *akôjâ* 51, 8 (s. die Note); dem Sinne nach bedeutet es soviel als das gleichfolgende *qâthrem daidîtâ*, sich einen zum Lichtquell machen, d. i. als solchen verehren. — Ueber *nâ*, unser man, s. v. 3. 14. 15. u. die Grammat. — *Thwâ ćîćî* Ner.: *tvaṁ prakâçaja; kila tvaṁ brûhi jat çubhamân naraḥ kaḥ*, erkläre es du, d. i. sprich du, wer der glückliche Mann ist. Ner. betrachtet demnach das *ćîćî* als eine Verbalform, wahrscheinlich der Wurzel *ći*, wissen, wie ich auch lange vor der Kenntnissnahme der Sanskrit-

übersetzung that; aber das Fehlen einer Personalendung verbietet diese Fassung. Bf. und Bb. schreiben *ćićithwâ;* aber diese Schreibung sieht nur wie ein Verbesserungsversuch des unverständlichen *ćići* aus. — Man kann es unter Vergleichung von 47, 5 *(ćićâ)* nur als eine Pronominalbildung betrachten, und zwar als Interrogativum oder Indefinitivum. Die Wiederholung des einfachen *ći* in *ćići* verallgemeinert den Begriff: jeder, vgl. quisquis. Für *mâjâ* lesen K. 5, P. 6, Bf. *mâjâo;* letztere für das Relativ *jâ* auch *jâo.* Diese Lesung lässt sich indess nicht wohl vertheidigen, da *ashâ* als Instrumental gefasst und mit dem Genitiv *vanhēus mananhô* verbunden werden müsste, was keinen guten Sinn giebt; es hiesse: welche Weisheiten du giebst durch Förderung (Wachsthum) des guten Geistes. — *Viçpâ — urvâdanhâ* Ner.: *viçveshu vâsareshu dirghaǵivitajâ çavasja* (?) *dâtâ,* alle Tage ein Geber der Stärke mit langem Leben (Ormuzd ist dieser Geber). Für *ajarē,* wie Westergaard bloss nach K. 5 schreibt, ist sicher richtiger mit den andern Handschriften *ajârē* zu lesen; ebenso v. 7. Man vgl. *çaqârē* J. 29, 4 für *çaqarē.* Ner. deutet es durch Tag; aber dann kann *viçpâ,* alles, als Plural, nicht mit *ajarē* etwa in dem Sinn von „alle Tage" verbunden werden, sondern ist noch von *dâo* abhängig zu denken. Indess lässt sich diese Deutung nur halten, wenn es in dem adverbialen Sinne von heute, jetzt, genommen wird; hiefür spricht ganz deutlich v. 7. — *Urvâdanhâ* deutet Ner. als Geber der Stärke; aber diese Fassung ist sicher ganz falsch; da hienach *urvâ* und *danhâ* getheilt und ersteres als Stärke, letzteres als Geber erklärt werden müsste; beides lässt sich aber mit nichts beweisen. Als Thema lässt sich nur eine Neutralform *urvâdanh* annehmen; die Wurzel ist *vad,* sprechen + Präposition *ur (ut),* also aussprechen, verkündigen, vgl. *urvâidjâo* 34, 6.

V. 3. *Aṭ hvô — ǵamjâṭ* Ner.: *evaṁ tasmin uttame uttamatvam nare upari prâpnotu prasâdaḥ. Vanhēus vahjô* gehört enge zusammen; dieselbe Fügung siehe 51, 6. Da *vahjô* nur Neutrum ist, so dürfen wir es nicht ohne weiteres mit *hvô-nâ,* das die Masculinendung fordern würde, verbinden. Es ist Comparativ von *vanhu, vohu,* gut, und kann in der Verbindung mit dem Genitiv — Ablativ seines Positivs „das Bessere als das Gute" nur das Allerbeste bedeuten. Der Construction nach muss es als Accusativ von *aibi-ǵamjâṭ* abhängig gemacht werden. Diesem Verbum legt Ner. die Bedeutung erreichen bei; eigentlich heisst *aibi-ǵam* (= *gam,* gehen) umhergehen, zu einem gehen, besuchen. Da eine solche Thätigkeit mehr auf Personen als auf Sachen gerichtet ist, so ist man leicht geneigt, unter *vanhēus vahjô* eine Person zu verstehen. Man kann dazu *manô* ergänzen, wie 30, 3. 48, 4 zeigen und darunter, weil an letztern Stellen dem *vahjô manô* „dem bessern Sinn" der *akem manô* oder „nichtige Sinn" gegenübersteht, das zarathustrische Grundprincip des Seins in seinem höchsten Grad verstehen. Wenn

dieses nun an sich keine Person ist, so konnte es leicht personificirt werden, wie diess ja auch mit dem Positiv *vohû manô* geschehen ist. Aber an unserer Stelle ist eine solche Personification schwerlich anzunehmen, da dieselbe den ältesten Stücken, zu welchen ohne Zweifel unser Capitel gehört, fremd ist. Ist demnach *vahjô vañhēus,* das Bessere als das Gute, d. i. das Beste, als blosser Begriff zu denken, so können wir *aibî-gam* nicht in dem Sinn von besuchen fassen, sondern wir müssen ihm mit Nerios. die Bedeutung erreichen beilegen. — Die Genitive *ahjâ* — *manañhaçćâ* sind adverbiale Zusätze zu *eresûs* — *pathô:* für dieses irdische Leben und den Geist (das geistige Leben). — *Haithjēñg â çtîs,* die gegenwärtig existirenden Schöpfungen und Geschöpfe, ist nicht mit dem Verbum *aibî ǵamjâṭ,* sondern mit *çîshôiṭ* zu verbinden. — Für *huzeñtus,* wie Westergaard nach einigen Mss. (K. 4, 9) schreibt, liest K. 6 *huzeñtusē* und K. 5 hier und J. 60, 1, wo sich unser Vers ebenfalls findet, *huzeñtusé.* Da wir indess nirgends in dem Satze einen Grund sehen, der einige Abschreiber bewegen konnte, hier ein *e* zu setzen, denn kein Wort dieses Satzes schliesst sonst mit einem *e*, so thun wir besser, die Lesarten mit *e*, als die ursprünglichen, die ohne *e* als die corrigirten anzusehen. Dieses *e* ist indess nicht ein Casuszeichen von *huzeñtus,* etwa der Dativ, wie es die Abschreiber, die es corrigirten, wohl ansahen, da *huzeñtus* hier nothwendig ein Nominativ sein muss, sondern es ist rein euphonischer Art. Die Lesung *é* ist unrichtig, da dieses *e* nie bloss euphonisch gebraucht wird; richtiger ist *ē*, aber dieses ist hier wie öfter, z. B. in *avarē, râzarē* etc. nur als eine Verlängerung eines ursprünglichen kurzen *e* anzusehen. Dieses *e* wird öfters zwischen den Schlussconsonanten eines Worts, namentlich des Relativs *jaç,* und den Anfangsconsonant des folgenden zur Milderung eingeschoben, z. B. *jaçe-thwâ.* Hier ist das Einschieben des *e* um so eher gerechtfertigt, als das eine Wort mit einem Zischlaute schliesst, das andere *çpeñtô* mit einem Zischlaute wieder beginnt, so dass ohne einen dazwischentretenden Vokal die beiden *s*, die in der Aussprache auseinander zu halten waren, nicht deutlich gehört worden wären. — Das *thwâvãç,* dir gleich, dein Ebenbild, geht auf *hvô-nâ,* worunter *Çraosha* zu verstehen ist, zurück.

V. 4. Nach der Fügung *thwâ takhmemćâ çpeñtem* scheint es, dass *takhma* und *çpeñta* sich nicht auf *thwâ,* worunter *Ahuramazda* gemeint ist, beziehen, sondern ein anderes Wesen darunter zu verstehen sei. Aber *çpeñtem* ist in diesem Capitel so sehr ein Prädikat des *Ahuramazda,* dass es sich nur auf ihn beziehen kann. Das *ća* hinter *takhmem,* das die Störung des Sinnes bewirkt, ist versetzt; es sollte bei *çpeñtem* stehen. Somit sind beide Worte Prädikate *Ahuramazda's.* — *Hjaṭ* — *avâo* Ner.: *jat tat dvitajaṁ çaktjâ jas tvaṁ jaçćajaṁ* (?) *sahâji-tavân asi; kila kiṁćit ihalokijaṁ paralokijaṁ tvaṁ pravr̆dhatavân asi.* Ueber *hafshî* s. 31, 22. Der Dual *tâ zastâ,*

diese beiden Hände, ist als Accusativ von dem Verbum *mĕñg,hâi* abhängig zu denken. *Jâ hafshî avâo* steht für *avâo jâ hafshî.* Der Plural *avâo* ist Apposition zu *zaçtâ,* diesen bildlichen Ausdruck erklärend. Die gleiche Umstellung wie bei *jâ-avâo* ist mit *jâo-ashîs* vorzunehmen: *ashîs-jâo;* der Acc. plur. *ashîs* ist ebenfalls von *mĕñg,hâi* abhängig.

V. 5. Für *mĕñg,hâi* von v. 4 haben wir hier und 7. 9. 11. 13. 15 *mĕñhî.* Ersteres ist eine Voluntativform oder eine erste Person sing. Conjunctivi medii, letzteres eine erste Person sing. Aoristi medii. Wir haben somit hier keine Anrufung *Ahuramazda's,* wie man leicht vermuthen könnte, sondern die einfache Angabe des Dichters, dass er an *Ahuramazda* gedacht habe. — Zu *añhĕus zăthôi* vgl. J. 48, 6. — *Thwâ — apêmê* Ner.: *tava guṇeshu srishṭi (eḥ) paribhramati nidâne.* Für *dâmôis urvaêçê apêmê* haben wir 51, 6 *apēmê añhĕus urvaêçê,* woraus wir deutlich sehen, dass *dâmi* an unserer Stelle so viel als *añhu,* Leben, bedeutet. Mehr Schwierigkeit macht die Erklärung der Worte *urvaêçê apēmê. Oroûeésô (urvaêçô)* soll nach der Tradition in dem Anquetilschen Glossar einen öffentlichen Platz, *oroûeésé (urvaêçê),* machen, ausführen, bedeuten. Ner. giebt es durch *paribhramati,* herumirren. Diese Erklärungen halten aber bei näherer Prüfung der Parallelstellen nicht Stand, wenn schon auf der andern Seite nicht zu läugnen ist, dass wenigstens die erstere noch eine dunkle Erinnerung an die ursprüngliche Bedeutung enthält. Vergleichen wir die Parallelstellen Jt. 8, 35: *(Tistrjô) jô fravazaiti dûraê-urvaêçem paiti pañtăm,* welcher auf einem Wege von fernem *urvaêça* hinfährt. Denselben Ausdruck *dûraê-urvaêçem* mit dem Genitiv *adhwanô* haben wir Jt. 13, 58. Wir denken am nächsten an die Bedeutung Ende, Gränze. Diese passt auch in 14, 29. 16, 7, wo es von dem bekannten Fische *(maçjô,* Neupers. *mâhî)* heisst: *jô âpô urvaêçem mârajêiti* [1]), welcher die Gränze des Wassers bestimmt; ebenso in 24, 29: *aparaṭ haća urvaêçâṭ fratarem urvaêçem,* vom hintern Ende zum vordern Ende. In Jt. 21, 15 *hâu (ashôçtûitis) bâ — jăm bâ nâ uçtemê urvaêçê gajêhê ashem çtaoiti* haben wir *urvaêça* in dem gleichen Sinne, wie in den *Gâthâ's; uçtema* ist nicht der Gegensatz von *apema,* wie es leicht scheinen könnte, sondern beide Ausdrücke sind identisch; der eigentliche Gegensatz von *apemem,* das letzte, ist *paourvîm,* das erste; *uçtema* ist das fernste und fällt dem Begriff nach mit *apema,* das letzte, zusammen. *Gaja* ist ein anderer Ausdruck für *añhus* oder *dâmi* und bezeichnet die daseiende Welt überhaupt, worunter nach Parsischer Anschauung nur die lebende verstanden wird. Dieselbe Fügung findet sich J. 71, 14. 15: *aêtê (vâćô) — uçtemê urvaêçê gajêhê frâmrûidhi,* diese Worte sprich am äussersten Ende des Lebens. (Dass hier das eigentliche Lebensende gemeint ist, geht aus v. 15

[1]) Causativ der Wurzel *mere,* sagen, verkündigen.

klar hervor.) Dass *urvaêça* die durch den Zusammenhang erschlossene Bedeutung Ende, Gränze, wirklich habe, wird durch die Etymologie bestätigt. Es ist in *ur* und *vaêça* zu zerlegen; *ur* ist die Präposition *uç* (skr. *ut*), aus, deren *ç* vor weichen Lauten gern in *r* übergeht; *vaêça* ist ein Nomen der Wurzel *viç*, gehen, eingehen, so dass das Ganze wörtlich Ausgang heisst, was auch in unserer Sprache soviel als Ende bedeutet [1]).

V. 6. *Jahmî* — *gaçô* Ner.: *evaṁ mahattaratvam adr̆çjamûrttiḥ paribhramatâ prâpnotu.* Der Accusativ *thwâ* ist noch von dem Verbum *mēṅhî*, v. 5, abhängig. *Ahmî* lässt eine doppelte Erklärung zu; es kann die erste Person sing. praes. des Verbums *as* sein und ich bin bedeuten, aber auch der Locativ sing. des Pronominalstammes *a*, in dem. Das *jahmî* (in welchem) im Vordersatze, sowie *ahmî* J. 51, 12 lässt die letztere Auffassung als die richtige erscheinen. Die Stelle *jêhjâ* — *frâdeñtê* findet sich auch in J. 19, 17. Visp. 2, 5. 3, 4. Nerios. giebt es durch: *jeshâm̃ca karmabhiḥ bhûvabhûteḥ puṇjâtmanjâḥ vr̆dhir dâti (vr̆ddhidâtiḥ).*

V. 7. *Kathâ* — *dîshâ* Ner.: *kathaṁ vâsarasja ćihnapraçnakâritâ adhi nidr̆çitim (dr̆shṭim) asti; kila ćihnaṁ kathâ karomi.* Für *feraçajâi* mehrerer Mss. liest richtig Westergaard *feraçjâi* nach K. 5, 6. Es ist keine erste Person sing. Conjunct. von *pereç*, fragen, wie man vermuthen könnte, sondern der Dativ sing. von *fraçî* oder *frashî*, s. zu 30, 9. — *Tanushića* Ner.: *tanoçća.* So schreibt Westergaard nach K. 5. Die Lesart ist aber schwerlich richtig, was Westergaard selbst zu fühlen scheint, da er in der Note *tanushu* vermuthet. P. 6 hat *tanusemćâ*, K. 4 *tanusêćâ*, Bf. *tanusećâ*, Bb. *tanusuêćâ*. Handschriftlich am meisten verbürgt ist demnach der *e*-Laut am Ende; *tanushi* sieht wie eine blosse Correctur aus, um den Locativ von *tanu*, Körper, wegen des parallelen Locativs *gaêthâhû* zu gewinnen. Aber sollte dieses *tanushi* vor allem von *tanu*, Körper, stammen, so wäre auffallend, warum das Wort nicht in den Locativ Pluralis, den wir in *gaêthâhû* haben, gesetzt ist, da der Plural dieses Wortes wirklich vorkommt (vgl. Dt. pl. *tanubjô* Jt. 5, 53. 10, 94).

---

[1]) Von diesem *urvaêça* ist ein denominatives Verbum *urvaêçaj* öfter im Gebrauch; es heisst eigentlich endigen, vom Wege (Jt. 4, 5), einen Weg zurücklegen, vollenden, vom Pferde (Jt. 5, 131); zuletzt kann es in die allgemeine Bedeutung von machen übergehen (Jt. 13, 89 *jô paoirjô ćakhrem urvaêçajata*, der zuerst das Rad — den Himmelskreis — machte). Dieses Denominativum wird öfter mit Präpositionen zusammengesetzt; so haben wir *pairi-urvaêçajêiti*, herumschweifen lassen, vom Auge (Jt. 14, 56); *fraourvaêçaj*, ein Ende machen, vernichten (Jt. 9, 31. 10, 86). Jt. 10, 51 ist *pouru-fraourvaêçjâ*, mit den vielen Enden d. i. Gipfeln, ein Prädikat des *Harô-berezaiti* (*Alburz*). In der Verbindung mit *ava* (*avaourvaêçajêiti* Vend. 4, 22. W.) ist es ein technischer Ausdruck für eine leichte Art körperlicher Misshandlung, zunächst soviel als begränzen bedeutend, dann in dieser kriminalistischen Sprache einen festpressen, drücken.

Wir werden daher gut thun, *tanusha* als Grundform anzunehmen und dieses als ein Collectivum von *tanu* zu fassen; sein regelrechter Locativ ist *tanushé*, diess halte ich für die richtige Lesart.

V. 8. *Aogí* Ner.: *avoćat.* Sonach wäre es eine dritte Person sing. act. von *vać*, reden. Dass *vać* die Wurzel sein muss, lässt sich wohl nicht bestreiten; die Erweichung des *ć* zu *ǵ* findet sich öfter in Bildungen derselben, vgl. das part. med. *aoǵanô*, sprechend, sagend, Jt. 5, 76. 10, 53. 19, 49, die dritte Person sing. conjunct. *aoǵaiti* Jt. 8, 51. 53; aber eine dritte Person sing. imperf. act. oder med. kann es unmöglich sein; denn diese lautet im Activ *vaoćaṭ*, im Medium *aokhta.* Wegen des auslautenden *í* könnte man aber leicht geneigt sein, eine dritte Person sing. imperf. passivi darin zu sehen; doch diese lautet *vâćí.* Dagegen lässt es sich ohne alle Schwierigkeit als eine erste Person sing. imperf. medii fassen, man vgl. *mēṅhí* und die entsprechenden Sanskritformen, und diese Fassung giebt allein einen richtigen Sinn. Zarathustra ist nämlich der Sprechende selbst im ganzen Stück. Auf die v. 7 von *Ahuramazda* an ihn gerichteten Fragen kann er desshalb die Antwort nur mit den Worten: ich sagte zu ihm, einleiten. —

Haithjô — *dregvâité* Ner.: *parisphuṭaṁ pîḍajitâ jâvad iććhajâ durgatinaḥ* [*Âharmanasja nikŕshṭânâṁća jad iććhajâ prakaṭaṁ pîḍajiṭâ 'smi*]. Schwierig ist *içôjâ.* Ner. giebt es durch *iććhajâ*, mit Wunsch, Verlangen, wornach es der Instrumental eines Abstractums der Wurzel *ish*, wünschen, wäre; aber gegen diese Fassung spricht der ganze Zusammenhang. Dieser verlangt vielmehr eine erste Person sing. Verbi, da wie *haithjô dvaêshâo* dem *rafenô aoǵôṅhvaṭ* des folgenden Gliedes, und *dregvâité* dem *ashâuné* entsprechen, ebenso *içôjâ* dem *qjēm*, ich will sein, entsprechen muss. Dass es wirklich eine erste Person sing. Verbi und zwar des Conjunct. ist, zeigen die ganz analogen Bildungen *qâthrôjâ* v. 2 und *akôjâ* 51, 8, die ebenfalls so erklärt werden müssen. Eben diese Formen zeigen aber auch deutlich, dass es eine Denominativbildung sein muss; wie diese sich von den Nominibus *qâthra, aka* ableiten, so muss *içôjâ* auf ein Nomen *iça* zurückgeführt werden; *ô* ist die Nominativendung, an die sich der Verbalcharakter anhing, ähnlich, wie in der Composition von Substantiven das vordere Glied nicht das reine Thema zeigt, wie im Sanskrit, sondern ebenfalls den Nominativ *ô.* Einem Thema *iça* begegnen wir wirklich schon in den *Gâthâ's*, *içē* für *içô* 50, 1, und öfter in den spätern Büchern Jt. 19, 56. 59: *taṭ qarenô içô jaṭ açti airjanãm daqjunãm*, 19, 82: *içô qarenô Zarathustrâi*, wo es eigen, zugehörig, heissen muss. Dass ihm diese Bedeutung zukommen könne, zeigt die dritte Person imperf. sing. *içaṭ* Jt. 19, 56. 82 ganz deutlich, da die Worte *jaṭ (qarenô) içaṭ mairjô tûirjô Fraṅraçé* heissen müssen: welchen (Glanz) sich aneignete der verderbliche Turanier *Fraṅraçé.* Denn *içaṭ* steht dem *upaṅhaćaṭ* der übrigen Paragraphen des Zamjâd-Jescht parallel; dieses heisst

haften an, von jenem Glanze oder jener unsichtbaren Kraft, die die Helden der Vorzeit, *Jima*, *Thraêtaona* etc., stets begleitete; dem Turanier *Frañraçê (Afrâsiâb)*, dem grossen Feind der Irânier, der ebenfalls wunderbare Thaten verrichtete, konnte ein Zoroastrischer Schriftsteller aber sicher nicht jenen Glanz als einen ihm stets anhaftenden zuschreiben, sondern nur als einen, den er sich selbst angemasst. Daher ist hier statt des *upañhacaṭ* ein anderes Verbum, *içaṭ*, gesetzt. Beide Verben drücken indess nur die Idee des Besitzens, Habens, aus. Dass *iç*, haben, besitzen, bedeute, zeigt auch Jt. 10, 45 *içeñti*, 13, 92 *içen*. Jt. 13, 145 steht *upa nô içeñtu* dem *ǵaçeñtu* „sie mögen kommen" parallel und muss „sie mögen bei uns sein, uns angehören" heissen. Die dritte Person sing. optat. medii *içaêta* steht Jt. 19, 53 dem *ishâoñhaêta* „er möge herzukommen" gegenüber und kann nur „er möge da sein, anwesend sein" heissen. Die Bedeutung daseiend, sich befindend, ist auch dem Partic. praes. med. *içemnô* Jt. 14, 20 beizulegen. Sonach ergeben sich für den spätern Dialekt als Bedeutungen der Wurzel *iç*, haben, besitzen, im Activ, und da sein, sich befinden, im Medium. Der ältere Dialekt zeigt ausser *içôjâ* und *içē* die Formen *içâi* (43, 9. 28, 5) und *içâmaidê* J. 35, 7. An eine Ableitung von *jaç*, verehren, woran ich lange festhielt, kann nicht gedacht werden, da diese Wurzel sich in den Präsensformen nicht zu *iç* verkürzen kann. Wir müssen ihm entweder dieselbe Bedeutung, wie im jüngern Dialekt, oder wenigstens eine ähnliche beilegen. Der Sinn von haben, besitzen, stimmt nicht ganz zum Zusammenhang der Stellen; aber der mediale, sich verhalten (se habere), vermögen, können, giebt den passendsten Sinn. Die Etymologie dieses *iç* anlangend, so ist es nur eine verstümmelte Reduplication der Wurzel *as*, sein, und steht für *hiç* (man vgl. *khçâi* für *hiçâi* 28, 5. s. die Note dazu), gerade wie *ishaç* neben *hishaç* vorkommt. Im Sanskrit entspricht *íç*, zu eigen haben, besitzen, vermögen. Um nun auf die eigentliche Bedeutung des denominativen *içôjâ* zurückzukommen, so heisst es eigentlich „ich will zu eigen machen", d. i. besitzen lassen; das Object ist *dvaêshâo*, Nom. acc. plur. von *dvaêshañh*, Hass.

Hjaṭ — *djâi* Ner.: *jo çobhajishjati svacchajâ râǵjasja dâtâ; kila vapushi pâçcat* (?) *râǵjasamîhitena dâsjati*. „*Bûstis* ist hier als eine dritte Person sing. futuri des Sinnes „er wird glänzen oder schmücken" gefasst; aber diese Fassung lässt sich weder der Form noch der Bedeutung nach begründen. Der Form nach ist es nur Accusativ plur. eines Abstractums *bûsti;* als Wurzel würde sich zwar das sanskr. *bhûsh*, schmücken, darbieten — und hieran dachte Ner. gewiss — aber sie lässt sich sonst im Irânischen nicht nachweisen. *Bûsh* in den Formen *bûshjañtãm* (Jt. 13, 21), *bûshjãçta* (Jt. 10, 97. 134.) ist der Futurstamm von *bû*, sein; hievon abgeleitet würde es „die zukünftigen Zeiten" heissen; aber dieser Sinn verträgt sich nicht gut mit dem Zusammenhang. Richtiger ist wohl

die Zurückführung auf die Wurzel *budh*, erwachen, aufmerken, so dass es mit dem sanskr. *buddhi*, Einsicht, identisch ist. Dass von dieser Wurzel wirklich ein solches Abstractum sich bilde, zeigt *apaiti-busti* Vend. 13, 10. W., ohne Aufmerken, d. i. unvermerkt, deutlich. Dem *bûsti* an unserer Stelle nun ist die Bedeutung Erwachen oder Erweckung im geistigen Sinne beizulegen; man vgl. in diesem Sinn das sanskr. *buddha*, der Erweckte, innerlich Erleuchtete. Einen geistigen Sinn hat auch *baodañtô* 30, 2. — Für *vaçaçí* (West. nach K. 5) lesen K. 4 *vaçaçé*, K. 11 *vaçaçē*, K. 6, 9. Bf. *vaçé*, Bb. *vaçē*. Die beiden letztern Lesarten geben sich leicht als Correcturen zu erkennen; statt des ungewöhnlichen *vaçaçí* setzte man das in Verbindung mit *khshajãç* und *khshathra* öfter vorkommende *vaçē*. Indess lässt sich dieses *vaçaçí* als Locativ sing. des part. praes. *vaçaç* = *vaçat* (vgl. *çtavaç* = *çtavat*), wollend, verlangend, fassen; der Locativ hängt von *djâi* ab. Die Erklärung Nerios. durch „Gesundheit" giebt weder einen Sinn, noch lässt sie sich begründen.

V. 9. *Ahjâ* — *vashí* Ner.: *enam apraćchata Hormizdaḥ jat te kasja viçishṭe ǵñâne kâmaḥ*, den fragte Ormuzd: wessen Verlangen ist nach deiner ausgezeichneten Erkenntniss? Dass *fraçēm* keine Verbalform und am allerwenigsten eine dritte Person ist, bedarf keines nähern Beweises; es ist der Accusativ eines Nomens *fraçē*, *fraçí* (s. d. Gl.). *Vashí* wird sich kaum anders wie als eine zweite Person praes. von der Wurzel *vaç*, wollen, erklären lassen, wenn schon Ner. an seiner Stelle den Nominativ *kâmah* hat. Schwierig wird indess diese Erklärung durch *vívídujé*, was kein Infinitiv sein kann, vgl. *vídujé* 29, 3, sondern eine erste Person sing. medii oder passivi sein muss. Da die nominale Fassung — man müsste nur annehmen, es stehe für *vaçahí*, in dem Wunsche, nach dem Wunsche — grosse Schwierigkeiten hat, so schlage ich vor, *vashí* als ein eingeschobenes Verbum „du willst" zu fassen, oder anzunehmen, dass die Partikel, welche es mit *vívídujé* verbinden sollte, etwa *jathâ*, dass, ausgefallen sei. Letzteres wäre eine semitischartige Verbindung eines Verbum finitum mit einem andern. — *Aṭ â thwahmâi* — *mainjâi* Ner.: *evam mâsâ* (?) *tvadíjâja agnaje dakshiṇíbhavâmi praṇâmena punjamća aham jâvad ićchami dhjajâmi*. Die Deutung von *râtãm* durch *dakshiṇíbhavâmi*, ich bringe Opfer dar, ist dem Sinn, aber nicht der Form nach richtig, s. zu 33, 14. *Mâ* ist nicht nach K. 5 mit *javaṭ* zusammenzuschreiben, sondern getrennt zu halten. Syntaktisch kann es nur mit *mainjâi* verbunden werden. Dieses fasst Nerios. richtig als eine erste Person sing.; es ist aber nicht einfaches Präsens, sondern eine sogenannte erste Person Imperativi oder Voluntativ.

V. 10. *Zaozaomí* lässt sich auf doppelte Weise ableiten; einmal kann es mit der sanskrit. Wurzel *hu (hvé)*, rufen, dann aber auch mit *ǵu*, eilen, zusammengebracht werden. Beide sind in den

irânischen Sprachen vertreten; die Wurzel *zu* = *hu* haben wir öfter sogar in den *Gâthâ's;* die andere *ğu* ist wenigstens in dem neupersischen *zûd*, geschwind, schnell, enthalten. Da aber diese letztere in den *Gâthâ's* nicht nachweisbar ist, so werden wir am besten thun, die erstere festzuhalten. Der Form nach entspricht ganz das sanskr. *ğuhômi*, ich rufe. Ner. hat *prârthanâja prârthaja* „durch Verlangen verlange", wonach er es als Nomen fasst, was es schlechterdings nicht sein kann. — *Ârmaiti* ist hier ein Instrumental, nach Wedischer Art gebildet. — Ueber *ĕhmâ* s. zu 29, 11. — *Jathanâ taṭ ĕmavañtãm*, das eine Vergleichung bildet, kann doppelt verbunden werden, erstens kann es sich auf *parstem thwâ*, zweitens aber auch auf *aêshem ĕmavañtem* beziehen. Die erstere Beziehung würde nothwendig sein, wenn *jathanâ* in *jatha* und *nâ* = *nar*, Mann (indefinit einer), aufzulösen wäre und wie einer hiesse, Diess ist aber nicht der Fall, wie die zwei andern Stellen J. 31, 22 und 35, 2 deutlich zeigen, wo eine solche Deutung von *nâ* geradezu dem Sinne zuwiderläuft. Das *nâ* ist hier nur ein enklitisches Wörtchen, das wedische *na*, das sich leicht anhängen kann, so dass *jathanâ* nur ein verstärktes wie ist. Schon aus diesem Grunde wird man gut thun, die zweite Beziehung anzunehmen. Diese empfiehlt sich auch wegen des *ĕmavañtãm*, das ohne Zweifel der Ausgangspunkt der Vergleichung ist. Das *taṭ* weist im Allgemeinen auf *aêshem* hin; das Neutrum statt des Acc. masc. *tem* steht hier, weil das Demonstrativ von dem Nomen, auf das es sich bezieht, durch mehrere Worte getrennt ist. Noch besser ist es indess, das *taṭ* auf den ganzen Satz *aêshem djâṭ ĕmavañtem* zu beziehen. Zu dem Gen. plur. *ĕmavañtãm* ist der Genitiv von *khshajãç* zu ergänzen, so dass das Ganze heisst „wie diess (das Anzünden eines starken Feuers) Sache der Starken (Könige) ist". — Für *aêshem* lesen mehrere Mss. (K. 5, 11. Bf. Bb.) *aêshmem*. Diese abweichende Lesart, die sicher ein alter Erklärungsversuch des dunkeln *aêsha* ist, kann auf die richtige Deutung desselben führen. *Aêshma* bedeutet in den *Gâthâ's* sonst Angriff, Gewaltthat (s. das Gloss.); diese Bedeutung passt aber an unserer Stelle gar nicht. Dagegen findet sich in dem übrigen Zendawesta häufig das Wort *aêçma* (für *edhma*), Holz, Brennholz, wofür bei dem öftern Wechsel der Zischlaute auch *aêshma* geschrieben werden konnte. An dieses dachten die verbessernden Abschreiber. *Aêshem* selbst, wie zweifelsohne die ursprüngliche Lesart lautet, ist seiner Bedeutung nach gewiss nicht identisch mit *aêçma*, Holz, wohl aber wurzelverwandt. Die gemeinschaftliche Wurzel ist das wedishe *idh*, griech. αἴθ-ω, brennen, das *e* ist durch Gunirung des *i*, der Zischlaut durch Erweichung der Dentalaspirate entstanden. Im Sanskrit bildet sich von dieser Wurzel *edha*, Brennholz, *edhas*, dasselbe, im Weda namentlich *idhma*, Holz. Diese Bedeutungen geben indess keinen rechten Sinn für das *aêsha* unserer Stelle; am besten ist es, wenn es im abstracten Sinne Brand genommen wird. Wollte man das Wort auf die nahverwandte Wurzel *edh*, gedeihen,

zurückführen, so wäre der Begriff „gewaltiges Gedeihen", der sich ergeben würde, etwas zu vag. An eine Ableitung von den Wurzeln *ish*, gehen und wünschen, wie sie Ner. *(abhîpsajâ)* versucht, ist hier nicht zu denken; sie geben hier ebenso wenig einen Sinn als in den Parallelstellen 48, 12. 28, 8 (s. weiter das Glossar). Und von dem sanskritischen Demonstrativ *esha*, das sich im Baktrischen eigentlich nicht findet, kann vollends keine Rede sein.

V. 11. *Jjaṭ khshmâ — paourvîm* Ner.: *jâ jûjam̃ vâṇîm̃ prarohiṇapraropita prathamam̃ dînim̃.* Durch *prarohiṇapraropita*, lasst hervor — hervorwachsen, soll *dîdan̂hê* übersetzt werden, so dass die Reduplicationssylbe *dî* durch *prarohiṇa*, *dan̂hê* durch *praropita* wiedergegeben ist. Diese Erklärung ist indess sicherlich unrichtig, da sich für *dan̂h* eine Wurzelbedeutung wachsen nicht nachweisen lässt. Die richtige Erklärung des *dîdan̂hê* bietet mannigfache Schwierigkeiten, da es sich nur an dieser Stelle findet. Auf den ersten Blick giebt es sich als eine durch Reduplication entstandene Bildung zu erkennen, wenn man Formen wie *dîdereghźô* und *mîmaghźô* vergleicht, so dass beim Aufsuchen der Wurzel von der Anfangssylbe *dî* abzusehen ist. Als solche ergiebt sich *dan̂h.* Im Sanskrit entspricht derselben nach den Lautgesetzen *dañs* oder auch bloss *das;* erstere Wurzel ist soviel als *dañç*, griech. δάκ-νω, beissen; die zweite heisst zerstören, vernichten. Ausser diesen zwei am nächsten liegenden Ableitungen ist noch eine dritte möglich, nämlich die Zurückführung auf *dâs*, geben, verleihen, eine Erweiterung der bekannten Wurzel *dâ*. Auf die erstere Ableitung muss, da sie keinen passenden Sinn giebt, verzichtet werden. Dagegen ist die zweite zu beherzigen, um so mehr, als sich im Baktrischen von der Wurzel *das* unverkennbar Nomina abgeleitet finden, z. B. *dahâka,* verderblich, *dahma,* Zerstörung oder Zerstörer des Bösen (victor); auch der Nasal schleicht sich bereits ein, *dan̂hu*, Land, Provinz, = *dasju* im Weda (auch ohne Nasal in der Form *daqju* vorkommend), *dañgra* = skr. *dasra,* zerstörend. Der Form nach ist das in Frage stehende *dîdan̂hê* nur eine erste Person sing. praes. medii. Das unmittelbar vorhergehende *khshmâ* könnte leicht als sein Accusativ erscheinen, aber die der Accusativendung ermangelnde Form, so wie die Parallelstelle J. 50, 5, wo es kein Accusativ sein kann, sprechen dagegen; *khshmâ* ist nur Nominativ und wird am besten mit dem *mraotâ* im letzten Versgliede verbunden, so dass *dîdan̂hê — zarazdâitis* als Zwischensatz gefasst werden muss. — *Çâdrâ — zarazdâitis* Ner.: *pishmâca maji avocat antar manushjeshu pravr̃ttidâtaje. Çãç* ist mit *avocat* übersetzt, gewiss falsch, s. darüber zu 46, 19; *zarazdâitis* ist durch *pravr̃ttidâtaje* „für das Gedeihenmachen" wiedergegeben. Der erste Theil des Wortes lässt lautlich eine doppelte Ableitung zu; er kann erstens mit *zared* = skr. *hr̃d,* Herz, identisch, zweitens aber auch eine Ableitung der Wurzel *zar* = skr. *ǵar (ǵr̃),* lobsingen, und zwar in diesem Falle die

thematische Form des Partic. praesentis sein. Nach der ersten Ableitung heisst es „Herzenshingabe“, was soviel als Frömmigkeit wäre; nach der zweiten Gabe des Lobenden oder die Gabe lobend. Welche von den beiden Erklärungen die richtige sei, ist etwas schwer zu entscheiden, weil beide im Zusammenhang der Stellen, in welchen sich das Wort findet, einen guten Sinn geben. Das Wort ist zunächst ein Abstractum von *zarazdâ,* das sich im Sinne eines Adjectivs J. 31, 1 mit dem Dativ construirt findet; diese einfache Bildung lässt sich nicht wohl auf die zweite Art erklären, da es nur „das Lobende gebend“ heissen könnte, was weit fremdartiger klingt als „das Herz hingebend“. Hievon finden wir zwei Superlative *zarzdistô* J. 53, 7 und *zarazdâtema* Jt. 13, 25. 36. In den zwei letztern Stellen *jathra narô ashavanô ashem heñti zarazdâtema* passt die Bedeutung „Herz-hingebendst“ nicht in die Construction; das Wort ist mit *ashem* zu verbinden, was aber ein Accusativ und kein Dativ ist, wie wir ihn J. 31, 1 in *mazdâi* haben. Dieser Umstand schadet indess der gegebenen Ableitung weiter nicht, da das Wort im Verlauf der Zeit leicht seine ursprüngliche Bedeutung „herzhingebend“ verloren und die allgemeinere von „liebend“ angenommen haben kann, was vortrefflich in den Zusammenhang der ausgehobenen Stelle passt. Das Substantiv *zarazdâiti* nun findet sich öfter in den Jeschts, aber immer (ausser 13, 115) in derselben Verbindung. So Jt. 10, 9. 51 (vgl. 13, 47. 92): *jatâra vâ dim (Mithrem) paurva frâjazeñtê fraoret-frakhsni avi manô zarazdâtôit añhujat haća âtarathra fraoiriçjêitê Mithrô* etc., je öfter sie ihn (Mithra) in gläubigem Fragen im Innern durch lebendige Herzenshingabe (Liebe) verehren, desto öfter geht dorthin Mithra. So gut nun an dieser Stelle die Bedeutung Liebe passt, so will sie sich in den Zusammenhang unserer Stelle nicht recht fügen. Jedenfalls hat es hier keine abstracte Bedeutung, wie die deutliche Beziehung auf das Subject zeigt; demnach müsste es zum Mindesten der Ergebene, der Liebende bedeuten. So kann sich der Sprecher dem *Ahuramazda* gegenüber bezeichnen; aber besser scheint es wegen des *ukhdhâis* zu sein, das Wort auf *zar,* lobsingen, zurückzuführen und als Lobesgabe, Lobesgeber zu fassen. — Für *verezidjâi,* wie West. nach K. 5 schreibt, lesen K. 9 *verezjêdjâi,* K. 4 *verezjêidjâi,* K. 6 *verezjĕidjâi;* nach diesen wird richtiger *verezjêidjâi* gelesen, s. zu 33, 6.

V. 12. *Jjatćâ — frâkhshnenê* Ner.: *jaćća maji avoćaḥ punjaprâptiprabhûtanaram.* Sonach deutet Ner. *frâkhshnenê* durch „einen (in der Erreichung des Reinen, — er verbindet es mit *ashem*) vorzüglichen Mann“; aber eine solche Auflösung des Wortes in *frâkhshna,* das gleich *prabhûta* sein soll, und in *nâ,* Mann, ist eine etymologische Spielerei und verdient weiter keine Beachtung. Das Wort, das sich nur in den *Gâthâ's* findet (29, 11 u. 43, 12. 14), lässt eine doppelte Ableitung zu, entweder von der Wurzel *pereç,*

fragen, oder von einer Wurzel *khshnâ* + *fra*. Die Ableitung von *pereç* hat mannigfache lautliche und etymologische Schwierigkeiten; man müsste eine Endung *shnena, shnana*, annehmen, die sich aber nirgends nachweisen lässt; ebenso ist eine Verwandlung des schliessenden *ç* in *kh* im Baktrischen kaum nachweisbar. Mehr für sich hat die andere Erklärung. Eine Wurzel *khshnâ* findet sich zwar im Zendawesta sonst nicht; aber die arische Keilschriftsprache kennt eine Wurzel *khshnâç*, erkennen, wissen, und das Neupersische hat ein *shinâkhtan*, wissen, aufzuweisen. Hievon ist es eine kürzere Form, wahrscheinlich ist es nur eine härtere Aussprache für *ziźnâ* = *ǵiǵnâ*, so dass *ǵnâ*, wissen, erkennen, die zu Grunde liegende Wurzel ist. Die dem durch Suff. *na* gebildeten Substantiv *frâkhshnena* zu Grunde liegende Bedeutung ist wohl Erkenntniss. — *Açrustâ* sieht seiner Bildung nach wie das Partic. pass. einer Wurzel *çrus* oder *çrush* aus. Aber eine solche Erweiterung der Wurzel *çru*, hören, so leicht auch ihre Bildung wäre, finden wir nicht im Zendawesta; zudem würde die Bedeutung, die nur ungehört, oder unhörbar sein könnte, gar nicht in den Zusammenhang des Satzes passen. Mit der genannten Wurzel *çru* muss es indess auf irgend eine Weise zusammenhängen. Ich halte es für den Instrumental von *açrusti*, dem wir J. 33, 4 und 44, 13 begegnen, für *açrustjâ* stehend, so dass das schwache *i* ausgestossen ist. Man kann dagegen einwenden, dass wie im Weda die Nomina mit schliessendem *i* einfach durch Verlängerung des *i* zu *î* den Instrumental bilden können, so auch im Baktrischen diess manchmal Statt habe, z. B. *Ârmaitî* v. 10. unsers Capitels für *Ârmaitjâ* mit oder von der *Ârmaiti* (begleitet). Will man aber *açrustâ* nicht für *açrustjâ* oder *açrustajâ* gesetzt gelten lassen, so leicht auch diese Annahme ist, so wird man zu Annahmen getrieben, die eine weit geringere Wahrscheinlichkeit haben, da sich dieses *açrustâ* nur als Instrumental fassen lässt. *Açrusti* bildet einen deutlichen Gegensatz zu *çraosha*, so namentlich J. 10, 16 *çraoshahê ahmi açrustôis nôiṭ ahmi ashaonô ahmi drvatô nôiṭ ahmi* (von Haoma). Auch an unserer Stelle lässt sich dieser Gegensatz bemerken, wenn man die Worte *para jjaṭ môi âǵimaṭ Çraoshô* bedenkt. Die Bedeutung des *açrusti* wird somit nach der von *çraosha* zu bestimmen sein. Dieses heisst eigentlich das Horchen, Hören, die Ueberlieferung, und wurde der Name eines Genius; *açrusti* ist das Entbehren der Ueberlieferung, der Mangel derselben, und daher gleichbedeutend mit Unwissenheit. — Eine Anspielung auf die Worte: *âǵimaṭ — haćimnô* ist Vp. 12, 1 enthalten: *vañhus Çraoshô jô ashahê haćaitê mãzâraja hêća idha açtu*, der gute *Çraosha*, der von der Hoheit des *Asha* begleitet wird, sei hier. *Pairjaoghźâ* zweite Person imperf. medii von *vać*, reden, s. das Gloss. Ueber *mãzârajâ* Instrum. fem. eines Adject. *mãzâra* vgl. das Gloss.

V. 13. *Arethâ — dâtâ* Ner.: *njâjanivedajatuḥ kâmam̃ tam̃ mahjam̃ dehi*. Vgl. 33, 8. Syntaktisch ist *arethâ* (Nom. Acc. plur. neutr.)

mit *kâmahjâ* und *dâtâ* zu verbinden: gebt, macht, dass die Dinge des Wunsches kommen! *Dâtâ* bezieht sich nämlich nicht bloss auf den zunächst gelegenen Accusativ *tēm*, sondern *arethâ* muss auch davon abhängig gemacht werden. Letzterer Annahme, die indess gar nichts Bedenkliches hat, kann man nur dadurch entgehen, wenn man *arethâ vôiżdjâi* als einen Interjectionalsatz fassen will, so dass der Infinitiv für den Imperativ gesetzt wäre. — *Daregahjâ* ist nicht mit *kâmahjâ*, wie ich lange that, sondern mit *jâus* zu verbinden; diese beiden letztern Genitive sind von *tēm* abhängig, was sich auf *kâmahjâ* zurückbezieht. Ner. deutet *daregahjâ jaos* durch *dîrgha-prâptoǵîvasja vapushi*, also durch langlebig, welche Erklärung sich unter Vergleichung von *daregâjû* 28, 7, *daregēm âjû* 31, 20 als die richtige erweist. *Jaos* kann daher nicht mit dem wedischen *jos*, Glück, Heil, (s. Z. d. D. M. G. VIII, p. 740 ff.) zusammengestellt werden, sondern steht für *âjaos* von *âjû*; das anlautende *â* ist mit dem Schluss-*â* von *daregahjâ* zusammengeflossen. — *Jē* — *dârestâ itê* Ner.: *jo jushmâkam̃ nakaçćit upakramena praćâram̃. Dârstaitê* West.'s nach K. 6 ist ein Unding. Die Handschriften schwanken; K. 4 hat *dâristaiti*, K. 5 *darstitê*; Bb. *dâresta tê*. Auf den ersten Blick ist man versucht, das Wort zu trennen, wie Bb.; aber die Theilung *dâresta* und *tê* giebt schlechterdings keinen passenden Sinn; das *tê*, gleichviel ob man es als Dativ des Pronom. zweiter Person dir oder als Nomin. plur. des Demonstrat. fasst, ist in der Construction des Satzes nicht unterzubringen. Will man das Wort als Dativ einer Nominalbildung *dârs-tat*, die an sich leicht möglich wäre, nehmen, so könnte der Acc. *jēm* nicht erklärt und dem Nomin. *naêćis*, keiner, keine passende Stelle angewiesen werden. Wir können das Wort nur als ein Verbum betrachten; aber als Verbalform sieht es ganz seltsam aus. Am nächsten läge eine Wurzel *darst*, aber eine solche kennen wir weder aus dem Zendawesta, noch aus dem Weda. Eine Bildung aus dem Participium *darsta* + *aitê* (er geht) wäre denkbar, aber es finden sich keine Analoga in den Zendschriften. Kurz als eine Verbalbildung der Wurzel *dars*, *darsh*, angreifen, wagen, oder auch von *dereç*, sehen, lässt es sich nicht genügend erklären. Der einzig sichere Ausweg ist Trennung des Worts und zwar in *dâresta* und *itê*; das erste ist die dritte Person sing. imperf. medii der Wurzel *daresh*, das zweite Dativ des Substantivs *iti*, Gang, contrahirt aus *itajê* (den Genit. *itôis* s. J. 53, 6). Von diesem letztern sind die Genitive *vairjâo çtôis* abhängig. K. 5 liest für *vairjâo*, was als eine Verkürzung von *vairjajâo* zu betrachten ist, *vairjâ*; hiemit lässt sich aber wenig anfangen.

V. 14. *Hjaṭ* — *daidiṭ* Ner.: *jo narâja mitrâja viçishṭaǵñânine lâbham dadâti*. Ueber *içvâ* s. zu 47, 4. *Frjâi* (dat. sing.) ist mit *maibjô* zu verbinden. *Maibjô* — *frâkhshnenem* Ner.: *mahjam̃ mahâǵñânin te pramodakârî-prabhûtaram*. Die Worte *rafenô frâkhshnenem* fasst man am besten als ein Compositum des Sinnes: Hilfserkennt-

niss; das Ganze ist als Accusativ von *daidît* abhängig zu denken. *Frãstâ* Ner. *prâvoćat,* er verkündigte. Das Wort lässt sich von der Wurzel *ãç*, im Sanskrit erreichen, erlangen, + *fra*, aber auch von dem adverbialen aus der Präposition *fra* gebildeten *frãs* ableiten. Dem Adverbium *frãs* begegnen wir öfter in den Jeschts; es ist das sanskrit. *prâńć,* weiter, vorwärts (gehend). So Jt. 8, 56. 14, 48: *nôit ithra airjâo dańhâvô frãs hjât haêna, nôit vôighna* etc., nicht soll dort in den arischen Ländern fortwandeln das feindliche Heer, nicht Plagen etc. 10, 71: *jô frãs-taćô hamerethât,* welcher (Mithra) weiter gehend nach der Schlacht (vgl. auch 19, 40). Von diesem *frãs* ist *frãstâ* ein partic. pass. in der Bedeutung fortgegangen, ausgegangen. Wollte man das Wort auf *ãç*, erreichen, zurückführen, so müsste man es als eine dritte Person imperf. medii nehmen und *thwâ* als Accusativ davon abhängig machen. Aber diese Fassung hat mannigfache Schwierigkeiten, — z. B. *khshathrâ* könnte nicht gut construirt werden, — daher ist die erstere vorzuziehen. *Thwâ* ist indess dann nicht Accusativ, sondern Instrumental. — *Uzireidjâi* — *çẽńhahjâ* Ner.: *jat uććâiḥ sthâpaja mahjam̃ svâminam̃ dînivaktâram.* Hienach löst Ner. das ἅπ. λεγομ. *çaredanâo* in *çare* und *danâo* auf, ersteres mit *çara*, Haupt, letzteres mit *daênâ*, Glaube, identifizirend. Wie verkehrt diess ist, bedarf keines nähern Beweises. Der Form nach kann *çaredanâo* ein Nom. Acc. plur. neutr. eines Thema's *çaredanańh* oder auch ein Adjectiv der Bildung *âo* = *âs* von demselben Thema sein. Der Zusammenhang, namentlich das *azẽm*, empfiehlt die letztere Fassung. Die Ableitung des Worts anlangend, so hat es damit dieselbe Bewandtniss wie mit *çaredjajâo* 33, 9 (s. die Note), indem es sowohl auf *çareda*, Jahr, als *çareda,* Art, Geschlecht, zurückgeführt werden kann. Letztere Ableitung verdient den Vorzug. Das davon hergeleitete Substantiv *çaredanańh* mag die Bedeutung Mannigfaltigkeit haben, indem es als Collectivum von *çareda* zu fassen ist; dann hat *çaredanâo* als Adjectiv die Bedeutung „mit Mannigfaltigkeit begabt" und ist enge mit dem Genitiv *çẽńhahjâ* zu verbinden.

V. 15. *Dakhshaṭ* — *vahistâ* Ner.: *ćihnam̃ćatanjena vjavasâjinô manasi samunmîlatu. Dakhshaṭ* ist hier von Ner. als Substantiv gefasst und nach der Tradition als Zeichen erklärt. Als Substantivum lässt sich das Wort indess nicht gut erklären, das *ṭ* am Ende würde Schwierigkeit machen, man müsste es nur als Ablativ von *dakhsha* fassen wollen; aber dann wäre *dakhshâṭ* zu erwarten, wie wir von *asha* den Ablativ *ashâṭ* haben. Als Verbalform lässt es sich leichter erklären und diese stimmt auch besser zum Zusammenhang. Im Zendawesta lässt sich die Wurzel *dakhsh* im Verbum sonst nicht nachweisen; wir müssen also zum Sanskrit unsere Zuflucht nehmen. Hier bietet sich uns zunächst *daksh*, wachsen, gedeihen, stark sein, und *dah* (für *dagh*), brennen; erstere ist eine zu spezifisch sanskritische Wurzel, als dass wir sie ohne weiteres auf das Baktrische

anwenden könnten; letztere ist ursprünglicher und mehr altarisch. Ich gebe daher dieser Ableitung den Vorzug. Die Form anlangend, so ist es entweder die dritte Person sing. Aor. I oder das Particip. dieses Tempus, das durch Anhängung eines *s* gebildet wird. Zudem weist der Weda wirklich eine Form *dakshat* auf (s. Benfey, Samaveda Glossar p. 88 s. v. *dah*). Ich nehme es als absolut stehendes Particip (man vgl. *fraoreṭ*), das adverbial gebraucht den Zustand von *ushjâ* beschreibt. Letzteres ist als Verbaladjectiv zu fassen und nicht von *vaç*, wählen, sondern von *ush*, leuchten, glänzen, abzuleiten. — Die Erklärung des *tûsnâ-maitis* durch *vjavasâjino manasi* „des sich im Geiste (geistig) Anstrengenden" lässt sich nicht rechtfertigen. Sie stützt sich wohl auf eine Ableitung von der Wurzel *tu*, stark sein, die aber nicht statthaft ist. Das Wort *tûsnâmaitis* ist sonst nur noch einmal Jt. 13, 139 und zwar als ein Name nach *ustavaiti* (dem Namen der ganzen *Gâthâ*, die dieses Capitel eröffnet) nachweisbar; *tushnî-shâdhô* Jt. 13, 29 ist ein Prädikat der Fravaschi's und steht neben *amavaitis*, stark, mächtig, und *hudôithrîs*, mit gutem Gesicht. Im *Rigveda* finden wir *tûshnîm* (Acc. von *tûshnî*) neben *bhadram*, das Glückliche, Glück (II, 43, 3). Die zu Grunde liegende Wurzel ist *tush*, zufrieden, vergnügt sein; dieselbe ist auch in *tûsnâ* zu erkennen; *tûsnâ-maitis* selbst ist gebildet wie *Ârmaitis*, *tarômaitis* und entspricht ungefähr unserem Zufriedenheit, Glückseligkeit. Vielleicht ist es nur ein anderer Name für *Ârmaitis*, was um so weniger auffallen dürfte, als dieser Vers manches Seltene enthält, wie *añgrēñg*, *âdarē* (s. weiter die Einleitung zu 43). — *Nôiṭ* — *ćikhshnushô* Ner.: *mâ naraḥ praćuraṁ durgatinâm bhûjât jaṭhâkathaṁćit satkarjâ*. Diese streng wörtlich sein sollende Uebersetzung giebt keinen verständlichen Sinn. *Nâ* ist mit *pourus* eng zu verbinden; es kann aber hier nicht eine streng singulare Bedeutung „der Mann" haben, sondern ist gerade wegen des *pourus*, das nur viel heissen kann, collectivisch zu fassen, wie auch Nerios. thut, der es im Plural übersetzt. So heisst *nâ pourus* viele Leute, Viele. Ob *dregvatô* als Plural zu fassen ist, wie Ner. thut (er hat den Genitiv plur. *durgatinâm* dafür), ist fraglich. Da es einen deutlichen Gegensatz zu dem *ashâunô* des letzten Gliedes bildet und letzteres ein deutlicher Genit. sing. ist, so nehme ich keinen Anstand, es ebenfalls als Genit. sing. (von *dregvâo*) zu fassen. Der *dregvâo* oder Lügner ist hier natürlich das böse Princip, das auch *drukhs*, Lüge, heisst. — Ueber *ćikhshnushô*, das hier missbräuchlich als Nominativ sing. steht, s. zu 32, 8. — *Aṭ tôi* — *âdarē* Ner.: *evaṁ te samagrân haṁtṝn puṅjâtmanô dadhate; kila balishṭhatarân dadhate*, so macht er alle deine Reinen zu Schlägern, d. h. er macht sie viel kräftiger. Doch diess kann nicht der Sinn der schwierigen Worte sein, da *añgrēñg* weder Schläger bedeuten kann, noch *âdarē* eine auf *dhâ*, machen, setzen, zurückzuführende Verbalform ist. Ueber *añgrēñg* = den *Angiras* des Weda s. zu 44, 12. *Âdarē* ist der Genitiv sing. von *âtar*, Feuer, vgl. *âdrēñg* 29, 3 mit der Note.

V. 16. *Vereñtê* giebt Ner. durch *mitrajâmi* „ich mache mir zum Freund". Von einer ersten Person sing. praes. kann aber hier gar keine Rede sein; entweder ist es dritte Person plur. praes. medii oder Dativ sing. partic. praes. Das Verbum finit. in der dritten Person plur. lässt sich im Zusammenhang gar nicht unterbringen, da nirgends ein Nominativ plur. sich entdecken lässt, wohl aber Nominat. sing., wie *Zarathustrô, çpēnistô* sich finden; zudem steckt in *jêçtê* das Verbum finitum. Daher ist kaum eine andere Fassung als die zweite angegebene möglich. Die zu Grunde liegende Wurzel ist *vere, vare,* wählen, dann glauben; *mainjûm* ist ein davon abhängiger Accusativ. — *Mazdâ* — *çpēnistô* Ner.: *mahâǵñâninaḥ prâptâ'sti jathâkathaṁćit mahattamatâ,* des grossen Weisen hohe Grösse ist irgendwie erreicht. Diese Uebersetzung ist ganz ungrammatisch, da weder *mazdâ* ein Genitiv, noch *çpēnistô* ein Abstractum ist. *Jêçtê* durch erreicht zu erklären, ist gewiss irrig, da die einzig mögliche Wurzel *jaç* nie diese Bedeutung haben kann. Vielleicht wurde es mit *ajapta* verwechselt, dem die Bedeutung erreicht zukommt. Es ist dritte Person sing. medii von *jaç,* verehren, man vgl. *âjêçê* 53, 6 und häufig im jüngern *Jaçna.* Für die Bildung vgl. man das Substantiv *jêçti,* Verehrung, woraus Jescht geworden ist. — *Açtvaṭ* — *aoǵôñhvat* Ner.: *tanumadbhjaçća puṇjam asti ǵîvamadbhjaçća balishṭhatamaṁ. Açtvat* als Dativ zu übersetzen, was es der Form nach unmöglich sein kann, wurde der Uebersetzer wohl durch die Dative des folgenden parallelen Gliedes *qēñg-dareçôi khshathrôi* bewogen. *Ustânâ* ist ebenfalls so übersetzt und hier scheint es richtig zu sein. Ein Nominativ sing., wie *açtvaṭ ashem,* ist es sicherlich nicht; Nom. plur. (sing. *ustânem*) könnte es der Form nach wohl sein, aber dieser liesse sich syntaktisch nicht rechtfertigen, ebenso wenig als der Instrumental. Der in den Zusammenhang einzig passende Casus ist der Dativ; *ustânâ* steht für *ustânâi,* eine Abstumpfung wie sie sich öfter im Gâthâdialekt findet, z. B. *mazdâ* für *mazdâi.* — Zu *qēng-dareçôi,* dem Sonne sehenden, d. i. lebenden, vgl. *hvare-pishjaçu* 50, 2 und das wedische *svardr̆ç,* Sonne sehend, d. i. lebend.

Capitel 44.

In diesem umfangreichsten Stück der *Gâthâ's* beginnt jeder Vers, der letzte ausgenommen, mit der Formel: „Diess will ich dich fragen, sag's mir recht, Lebendiger." Dadurch gewinnt es den Anschein eines zusammenhängenden Ganzen. Bei näherer Betrachtung lässt sich auch ein gewisser Fortschritt der Gedanken erkennen. Aber da ein eigentlicher innerer Gedankenzusammenhang dem Ganzen fehlt, so lässt es sich nicht als ein ursprüngliches untrennbares Ganzes erkennen, sondern, wie das vorhergehende Capitel, als eine mehr äusserliche Aneinanderreihung verwandter Gedanken. Ein Sammler stellte hier verschiedene Fragen Zarathustra's an *Ahuramazda* zu-

sammen, und bediente sich zu der Einleitung der gewiss häufig von Zarathustra gebrauchten Formel „diess will ich dich fragen“ (vgl. 31, 14 ff.), die im letzten Vers gewiss nur desswegen weggelassen ist, weil im zweiten Versgliede fast dieselben Worte, „diess will ich fragen“, stehen. Die einzelnen Verse stammen gewiss von Zarathustra selbst und mehrere haben auch unter sich einen wirklichen innern Zusammenhang, wie 3—5, 12—14, die als kleinere Lieder betrachtet werden können. 9—11 aber haben nur einen scheinbaren Zusammenhang; der Grund ihrer Zusammenstellung ist, weil sie sich alle auf die *daênâ* oder den Glauben beziehen. Aus einem ähnlichen Grunde sind 18—20 zusammengestellt, weil in allen vom Spenden die Rede ist. So stehen 15 und 16 zusammen, weil in beiden von Kämpfen und Siegen geredet wird. Aeusserlich können wir folgende Versgruppen unterscheiden:

a) 1 und 2 sind als Einleitung vorangeschickt, und zwar ist 1 die allgemeine, 2 die spezielle zu dem schönen Schöpfungshymnus. Der erste Vers ist eine Frage des Dichters, ob *Ahuramazda's* Freund, *Çraosha,* hier durch der Deinige schlechthin bezeichnet, dem Freunde des Dichters, der meinige genannt, worunter *Kavâ Vîstâçpa* oder ein anderer Freund Zarathustra's zu verstehen ist (vgl. v. 9), die Lob- und Preisgesänge des höchsten Gottes (vgl. 30, 1) verkündigen würde und ob derselbe zur Mittheilung der guten, das irdische und geistige Wohl fördernden Werke mit dem guten Geiste zu ihm und seinen Gefährten komme (vgl. 43, 7. 9 etc.). Da in diesem Vers die zwei Hauptpunkte der Religion, die Gebete und die Opfer, inbegriffen sind, so können wir ihn füglich als eine Art Einleitung betrachten.

Im zweiten Vers ist vom Ersten des besten Lebens, d. i. vom irdischen Leben (vgl. 45, 3) die Rede. Dieses ist gegen die Angriffe der feindlichen Geister zu schützen. Daher fragt der Dichter, wodurch dem, was da sei, genützt werden könne, worunter nur das gegenwärtige irdische Leben zu verstehen ist. Er beantwortet sich indess diese Frage sogleich selbst. Der Freund und Genosse *Mazda's, Çraosha,* ist es, der das Wächter- und Schützeramt für alle Lebendigen versieht und die Angriffe der Bösen abwehrt (vgl. 31, 13). Gerade die Beziehung dieses Verses auf *Çraosha* war der Grund, warum er dem vorhergehenden angeschlossen wurde. Weil aber darin zugleich vom ersten Leben, d. i. vom Irdischen, die Rede ist, so bildete er einen passenden Uebergang zu den folgenden Fragen nach Erschaffung einzelner Theile der Welt.

b) 3—5 bilden ein zusammenhängendes Ganze und enthalten einen schönen und einfachen Schöpfungshymnus in Form von Fragen. Wer ist der erste Erzeuger und Vater des Wahren, d. h. wer hat zuerst diese irdische Welt geschaffen? Wer hat der Sonne und den Sternen die Wege gewiesen (vgl. Rv. VII, 87, 1 von *Varuṇa:* er öffnete der Sonne die Pfade). Wessen Werk ist es sonst als Mazda's, dass der Mond ab- und zunimmt. Nicht bloss hierüber will er nähere Auskunft haben, sondern auch über andere Dinge der Natur (3).

Er möchte ferner wissen, wer die Erde festhalte und die Wolken, d. i. den Himmel über derselben, wer die Wasser auf den Feldern fliessen lasse und wer die Bäume geschaffen habe? Wer in den Stürmen walte, dass sie rasen? Wer der Herr und Besitzer aller guten Schöpfungen sei? (4). Wer schuf Licht und Finsterniss, von deren Wechsel die Thätigkeit und der Schlaf der Menschen abhängt? Wer schuf die drei Tageszeiten, den Morgen, Mittag und die Nacht, die den Weisen stets an seine Pflichten mahnen, d. h. die durch ihren beständigen, gleichmässigen Wechsel die verschiedenen Geschäfte und die Thätigkeiten des Weisen, d. i. des Priesters bestimmen, dass er die Opfer zur rechten Zeit darbringt und zur rechten Zeit die Loblieder zu Ehren Gottes singt? (5).

c) 6. 7. Beide Verse haben einen rein äusserlichen Zusammenhang. Der einzige Berührungspunkt ist, dass in beiden von der Erschaffung der Erde die Rede ist. Der sechste Vers rührt in dieser Fassung schwerlich von Zarathustra her; er enthält zwei Sprüche und das Bruchstück eines Liederverses, die hier als Gebete oder, wie es scheint, als Anfänge von Gebeten zusammengestellt sind. Sie werden als schon bekannte angeführt; der Dichter möchte wissen, welche andere er, nachdem er diese verkündigt, seinen Anhängern und Glaubensgenossen verkündigen solle. Der erste Spruch klingt räthselhaft: Die *Ârmaiti* verdoppelt das Wirkliche durch Handlungen (vgl. denselben Gedanken 47, 6). Der Sinn kann nur sein: wenn die Andacht und Frömmigkeit in guten Thaten, namentlich in der Pflege und Verehrung des heiligen Feuers, sich offenbaren, so wird dadurch das Gedeihen der guten Schöpfung doppelt so weit gefördert, als wenn es nur bei der Gesinnung bleibt. Der zweite Spruch ist: für dich sammelt er durch den guten Geist die Macht, d. i. dir verleiht er Macht durch den guten Geist. Der Verleihende kann nur *Ahuramazda* sein; w e m die Macht aber verliehen wird, ist nicht klar. Wahrscheinlich ist es eine Verheissung Zarathustra's an *Kavâ Viçtâçpa.* — Das letzte Versglied enthält das Bruchstück eines Liedes, in dem gefragt ist: für welche Wesen *Ahuramazda* die unvergängliche Kuh *Rânjôskereti* geschaffen habe, worunter nur die Erde oder die Erdseele zu verstehen ist (vgl. 29, 1). Die Antwort ist 47, 4 gegeben, nämlich für d i e s e Welt, das irdische Leben. Ueber *Rânjôskereti* s. den Commentar zu diesem Vers.

Der siebente Vers beginnt mit einer ganz ähnlichen Frage, wer die hohe *Ârmaiti* mit den Besitzthümern geschaffen habe. Dass *Ârmaiti* hier nicht die F r ö m m i g k e i t, E r g e b e n h e i t bedeuten kann, sieht man leicht; sie ist hier ein Name für die E r d e, in welcher Bedeutung das Wort unzweifelhaft im *Vendidad* sich findet (vgl. 47, 3 und das Gl.). In Verbindung mit *berekhdhâ*, h o c h, nun bezeichnet es das b a k t r i s c h e Land (s. die Note). Etwas räthselhaft und dunkel ist die zweite Frage: wer wob den Sohn aus dem Vater heraus? d. i. wer liess aus dem Vater den Sohn hervorgehen, wie ein Gewebe aus dem Webstuhl? (über das Bild vgl. 29, 6). Diess

scheint mir auf das Hervorgehen des Feuers aus *Ahuramazda*, dem Urlichte, zu gehen; das Feuer heisst ja oft *Ahuramazda's* Sohn. Solche Geheimnisse will der Dichter von *Ahuramazda* erkunden, der als der Schöpfer aller Dinge ihm die beste Belehrung darüber geben kann.

d) 8—11. In diesen Versen ist von geistigen Dingen die Rede, von der Lehre und Unterweisung Mazda's und seinen *daênâ's* oder den heiligen, dem Seher geoffenbarten Sprüchen und Liedern, dem Hauptinhalte des Glaubens, daher das Wort später gewöhnlich den Glauben bezeichnet (s. die Einleit.). Unter sich haben die Verse keinen innern Zusammenhang. Der Grund ihrer Zusammenstellung war ein mehr äusserlicher, die darin vorkommende Erwähnung der *daênâ*. Der achte Vers bildet eine Art Einleitung, indem hier nach der Lehre und Unterweisung Mazda's, deren Früchte gerade die *daênâ's* sind, gefragt wird. Der Dichter fragt, welche Seele, d. i. welcher Schutzgeist (*urvâ* ist der Name der *Fravashi's* in den *Gâthâ's*) ihm Gutes verkündigen würde und wünscht, dass dieser ihm erscheinen möge, um ihn an die Unterweisung des *Ahuramazda* zu erinnern, d. h. ihn in der Lehre des höchsten Gottes zu unterrichten, um ihm die zum Wohle der ganzen guten Schöpfung vom guten Geist verkündigten Worte und alle andern sonst vorhandenen Wahrheiten für die Förderung des irdischen Lebens mitzutheilen. Hieran schliesst sich die Frage, wie *Ahuramazda's* Freund, *Çraosha*, in der grossen Versammlung vor dem mächtigen Könige durch den wahren und guten Sinn dem Sprecher helfen würde, denjenigen Glauben, den er für den glück- und heilbringendsten halte, der alles Gute in seiner ursprünglichen Vollkommenheit erhalte, öffentlich zu verkündigen (9). Das Folgende giebt eine nähere Beschreibung dieses Glaubens; er ist der allerbeste, schützt den erblichen Familienbesitz und vermag von dem Wahren begleitet durch die Worte der *Ârmaiti* die heiligen und guten Handlungen in der richtigen Ordnung hervorzubringen, d. h. aus dem wahren Glauben, der eine völlige Hingebung an Gott ist, entspringen alle frommen, wahren und guten Thaten. Diesen Glauben will der Sprecher, nachdem er ihn erkannt, mit *Ahuramazda's* Hilfe sich erwählen (10). An diese Beschreibung des Glaubens schloss der Sammler die Frage, wie in denjenigen, welchen der Glaube an Mazda (das geistige Versenken in ihn) verkündigt sei, die rechte Frömmigkeit und Ergebenheit entstehe, d. h. wie aus diesem Glauben die wahre Gottesfurcht kommen könne. Der Sprecher, Zarathustra, wünscht diess um so mehr zu wissen, als er für diese, welche ihn als des Mazda Ersten, d. i. als seinen höchsten Gesandten und Propheten, anerkannt haben, auf alle Weise zu schützen und zu berathen hat, während er alle, die anderer Gesinnung sind, also alle Ungläubigen, nur mit Hass betrachtet (vgl. 31, 18. 43, 8), d. h. zu vernichten sucht (11).

e) 12—14 bilden ein zusammenhängendes Ganze. Alles dreht sich hier um den Grundunterschied zwischen Gläubigen und Ungläubigen und die Vernichtung der letztern. Der Schluss des vorigen

Verses, in dem Zarathustra seinen Hass gegen alle Andersgesinnten ausspricht, bildete einen passenden Uebergang, was gewiss den Sammler bewog, das kleine Lied hieher zu setzen. Zarathustra fragt, wer ein Gläubiger oder ein Ungläubiger sei, d. h. worin ihr Grundunterschied bestehe. Darauf weist die unmittelbar folgende Frage, bei welchem von beiden der Schwarze, Schlechte, und bei welchem der Hellglänzende, Gute sei. Offenbar ist hier ein Wortspiel zwischen *aṅrô* und *añgrô*, die fast gleichlauten, aber ganz entgegengesetzte Begriffe bezeichnen, beabsichtigt. Der gewöhnliche Gegensatz von *aṅrô*, schwarz, bös, ist *çpeñtô*, weiss, heilig. Des Wortspiels wegen wurde für letzteres das seltenere *añgrô* gewählt. Da unter *aṅrô* nur *Aṅrô mainjus* (45, 2), der Geist des Bösen, verstanden werden kann, so haben wir bei *añgrô* an den *Çpeñtô mainjus*, d. i. *Ahuramazda*, zu denken (s. den Commentar). Durch diese neue Frage wird die erste nach dem Grundunterschied zwischen den Gläubigen und Ungläubigen beantwortet. Bei dem Wahrhaftigen und Gläubigen weilt der helle Geist des Lichts, bei dem Lügner und Ungläubigen der schwarze Geist der Finsterniss. Nachdem der Dichter fragend den Grundunterschied zwischen beiden hervorgehoben, so fragt er, warum derjenige, welcher den Dichter und den *Ahuramazda* mit Macht angreife und verfolge, nicht ebenfalls ein Schwarzer, Böser, genannt werden solle, d. h. ob diejenigen Menschen, die das Gute bekämpfen, nicht dem Grundargen, dem Teufel selbst, gleichzuachten seien? (12). Hat der Fromme, Gläubige, das Böse in seiner wahren Gestalt erkannt, so ist es seine Pflicht, dasselbe zu bekämpfen. Daher knüpft sich an das Vorhergehende die Frage nach der Vertreibung und Vernichtung der Lüge. Lüge und Wahrheit, Glaube und Unglauben können nicht neben einander bestehen (vgl. 30, 2 ff.). Die Lüge muss aus der Gemeinschaft der Wahrheit vertrieben und denen überlassen werden, die keine Offenbarung anerkennen, nicht der Wahrheit folgen, noch dafür streiten, und nichts für die Förderung des guten Sinnes thun; mit andern Worten: die Gläubigen und Ungläubigen müssen sich scheiden (vgl. 29, 5) und können nicht mehr wie bisher friedlich beisammen wohnen (13). So ist ein grosser Kampf unvermeidlich, da sich die Ungläubigen nicht gutwillig vertreiben lassen. Vor allem entsteht dann die Frage, wie man der Lüge, d. i. der Lügner, habhaft werden könne. Erst dann können sie vernichtet werden. Diess hofft der Dichter durch die heiligen Sprüche und Gebete, in denen *Ahuramazda* gepriesen ist, erreichen zu können. Wenn dieser ihm die gegen die Lügner wirksamen Sprüche mittheile, so könne er von allen Zweifeln, in die ihn die Macht der Lügner gestürzt und wodurch er fast am Bewusstsein seiner höhern Sendung irre wurde, sowie von aller Noth und allem Elend, das ihm diese bereitet, befreit werden (14).

f) 15. 16 sind nur zusammengestellt, weil in beiden vom Kampf die Rede ist; im erstern sind zwei schlagfertige Heere, im letztern

die Besiegung von Feinden erwähnt. Der Sinn des 15. Verses scheint der zu sein: Zwei Heere stehen sich lautlos gegenüber; ehe sie indess den Kampf beginnen, warten sie einen Orakelspruch ab, der den Streit um den Besitz eines grossen Vermögens, etwa einer fetten Rinder- oder Schafheerde, schlichten könne. Da dieses, wie alles Gute und Schöne in dieser Welt, eigentlich dem *Ahuramazda* kraft seiner ewig fortwirkenden Worte, die er gleich Marksteinen zum Schutze der guten Schöpfung hinstellt, zugehört, so wendet der Sprecher sich an ihn um Entscheidung und fragt, wem von den Mächtigen er jenes Besitzthum verliehen und wo dieses geschehen sei. Ob die beiden Heere die der Gläubigen und Ungläubigen sind, ist fraglich, lässt sich aber vermuthen.

Der 16. Vers fragt nach dem grossen Bekämpfer und Besieger der Dämonen, *Çraosha*. Er schlägt alle Feinde des Wahren und Guten, welcher Art sie sein und welche Gestalt sie haben mögen. Er hat das Gesetz, wodurch alle Lebendigen bestehen; dieses möchte der Dichter gern wissen. Aber er wünscht auch, dass *Çraosha* für jeden, dem *Ahuramazda* gnädig sei, d. h. für jeden Bekenner des wahren Glaubens, kämpfen möge.

g) 17—20. Der Grund der Zusammenstellung dieser Verse ist wieder ein rein äusserlicher, die Erwähnung von Gaben und Spenden. Die Verse 18. 19 haben gemeinsam den Ausdruck *mîzdem kan*, eine Gabe spenden, womit *misĕn* v. 20, spenden, fast identisch ist. Der 17. Vers ist nur desswegen hieher gestellt, weil in ihm von der *Ameretât* und *Haurvatât* die Rede ist, welche beide im folgenden Vers erwähnt sind. Der Dichter fragt darin, auf welche Weise er zum Lobgesang, den die himmlischen Geister anstimmen, in deren Wohnung, d. i. ins Paradies, gelangen möge (vgl. 28, 10. 34, 2). Er hofft, wenn er in den Lobgesang einstimmen kann, dadurch des besten Schutzes theilhaftig zu werden, indem er die Vollkommenheit und Unsterblichkeit gewinne, sowie jenes Lied, das ein wahrer Schatz von Wahrheit (vgl. 31, 6). Während in diesem Verse jene beiden hohen Güter durch Lobpreis erworben werden können, so werden im folgenden 18. Opfer zu diesem Zwecke dargebracht. Der Dichter fragt, auf welche Weise er das Opfer von zehn trächtigen Stuten oder das von noch einer grössern Zahl darbringen solle, um dadurch für die Zukunft jener beiden hohen Kräfte, der Vollkommenheit und Unsterblichkeit, theilhaftig zu werden, ebenso wie die andern, denen sie Mazda verliehen. Ob die hier genannten Thiere zum Schlachten bestimmt waren oder sonstwie dem *Ahuramazda* geweiht wurden, lässt sich nicht näher bestimmen. Blutige Opfer sind sonst in den *Gâthâ's* nicht erwähnt.

Hieran reiht sich v. 19 eine etwas allgemeinere Frage, wie es sich mit dem ersten Denken und Sinnen, d. h. mit der angebornen Anlage dessen verhalte, der dem, welcher eine Gabe darbringe, nichts wieder gebe, noch dem, der recht und wahr spreche. Nach dem ersten Denken fragt der Dichter desswegen, weil er das

letzte schon kennt, d. h. die in der That sich offenbarende Gesinnung des Nichtgebens. Der Sinn dieser räthselhaften Frage ist wohl der, ob der, welcher ein Opfer nicht durch Gaben erwiedere, seinem ursprünglichen Wesen nach gut oder böse sei. Der Geber, dessen Huld durch Opfer gewonnen werden soll, kann nur einer der höhern Geister sein. Nur der gute Geist *Ahuramazda* spendet Güter denen, die ihn verehren, da er allein der wahre lebendige Gott ist; die *Daêva's*, die nichtigen Götzen, vermögen es nicht. Daher sind diese die nicht gebenden. Ihr Wesen ist Schein, Trug und Unmacht. S. 31, 15 eine ähnliche Frage.

Während im 19. Vers die *Daêva's* nur angedeutet sind, sind sie v. 20 ausdrücklich genannt. Hier ist gefragt: was sind denn eigentlich die *Daêva's*, was bewirken sie? Sie, die Nichtigen, bekämpfen das Wirkliche und Wahre als ihrem Wesen entgegengesetzt. Ihre Verehrer, die wedischen Sänger und Priester, die *Kavi's*, stiften nur Unheil und Schaden, indem sie die Erde der Verwüstung preisgeben und ihre Güter durch Raub sich aneignen. *Ahuramazda* solle ihnen daher kein Feld zum erblichen Besitz geben, d. h. ihnen das Geraubte wieder abnehmen (vgl. 46, 4). Dieser letzte Vers, wodurch wir mitten in den grossen Religionskampf versetzt werden, ist unverkennbar von Zarathustra selbst; man vgl. hauptsächlich 32, 12 ff. Die übrigen drei Verse mögen ebenfalls von Zarathustra herrühren; nur der Inhalt von 18. 19 ist etwas befremdend und scheint nicht recht Zarathustrisch zu sein.

V. 1. [1]) *Nemanhô — mavaitê* Ner.: *namaskârî sa jaḥ evaṁ namaskṛte jushmâkaṁ dînim mahâġñânin mitrâ (mitrâja) me tvattuljaḥ saṁtoshâja bhaved utsahena; kila me saṁtoshaḥ svasmin kâle jadâ karttṛtvana (-ena) jathâsaktjâ puṅjaḥ tvajâ saṁbhûto bhavâmi*, d. i. der ist ein Darbringer des Lobes, der mir, dem euren Glauben verehrenden Freunde, dir gleich, zum Glücke mit Eifer wirken mag, nämlich mein Glück wird dann erreicht, wann ich durch Thätigkeit rein in der Verbindung (mit dir) geworden bin. Diese Erklärung des schwierigen Verses ist sicher ganz falsch, da nicht einmal die grammatischen Formen richtig erkannt sind; *nemanhô* ist weder ein Nominativ, noch *nemē* ein Dativ. Letzteres kann nur für *nemô* stehen und ist deutlich Nominativ. Auch hat *çaqjâṭ* sicher nicht die Bedeutung von *saṁtoshâja bhavet*, zum Glück möge er sein, sondern ist Optativ der Wurzel *çah*, *çanh*, sagen (s. Zeitschr. der D. M. G. VIII, p. 765); ebenso wenig ist *mavaitê* durch *utsahena* „durch Anstrengung, Eifer“ zu übersetzen, sondern ist einfach der

---

[1]) Dieses Capitel wurde von mir bereits in meinen „Zendstudien“, Deutsch-Morgenländische Zeitschrift Bd. VII, p. 314—337; p. 506—526; Bd. VIII, 739—771, ausführlich behandelt. Ich werde daher der Kürze halber öfter darauf verweisen, sofern ich die vor mehreren Jahren gegebenen Erklärungen noch billigen kann.

Dativ von *mavat*, der meinige (vgl. Bd. VII, p. 335 das über *thwâvãç* Gesagte). Syntaktisch ist *mavaitê* mit *frjâi* zu verbinden und zu *thwâvãç* dann entsprechend *frjô* zu ergänzen. Ein Freund gleich dir, ein Freund gleich mir sind nur stärkere und poetischere Ausdrücke für du und ich, man vgl. das φίλος bei Homer. Um einen guten Sinn zu gewinnen, muss *nemañhô â khshmâvatô* nicht „bei eurem Lobpreis", sondern „zu eurem Lobpreis" gefasst werden. — *Aṭ nē — hâkurenâ* Ner.: *evamĉa jam̃ punjena mitram̃ dadâmaḥ sahakarttâram̃; kila tubhjam̃ sâdhjapâratajâçishjam̃ dadâmaḥ. Dazdjâi* ist Infinitiv des Verbums *dâ*, geben, setzen, und keine erste Person plur. Auch der dem *hâkurenâ* beigelegte Sinn „Mitwirker", oder nach der Erklärung „ein Schüler in Vollbringung des Guten" ist nicht richtig, wie eine Vergleichung der einzigen Parallelstelle 33, 9 zeigt, da das Wort seiner ganzen Bildung nach kein nomen actoris, sondern ein Abstractum ist. Die Ableitung von *hâ* = *sa* und *kurena* = *karana*, Wurzel *kar*, machen, lässt sich zwar nicht läugnen (s. Bd. VII, p. 337), aber seine Bedeutung ist eine andere, nämlich die von Zurüstung, Opfer (s. VIII, p. 765), welche am besten zu dem Zusammenhang als Parallele von *nemô* stimmt.

V. 2. *Kâthē — paitishâṭ* Ner.: *Ko lâbhasja dâtâ jaḥ tasmin dvitaje navam̃ navam̃ samîhate avistâvâĉi avistârthiĉa (-eĉa)*, wer ist der Geber des Heils? Der, welcher in diesen beiden Dingen immer Neues anstrebt, im Avesta und im Zend. Zu *kâthē* vgl. 47, 4. Es ist sicher nicht gleich *ko*, wer? dem sonst *kē* entspricht, sondern steht für *kathô*, was ein *kathas* voraussetzt; der Bildung nach kann es nur woher heissen, vgl. sanskr. *jatas*, *kutas*, *tatas*. — Dem *paitishâṭ*, wofür K. 5 *paiti sâṭ* liest, soll *samîhate*, er strengt sich an, entsprechen; aber diess ist gewiss irrig. Es ist entweder eine Verbalbildung von dem Adverbium *paitis*, d. h. an dieses ist unmittelbar die Verbalendung *âṭ* (Conjunctiv) gehängt oder eine Zusammensetzung des Verbum substant. *as* (*shâṭ* kann eine Conjunctivform sein und für *hâṭ* stehen wegen des vorhergehenden *i*) mit der Präposition *paiti*. Die Bedeutung ist in beiden Fällen die gleiche, nämlich die von dabei sein, anwesend sein; man vgl. *paitisâna paitismaremna* Jaç. 55, 6, die gegenwärtigen in Gegenwart (Jemands) gesprochenen (Worte). Die erstere Erklärung verdient den Vorzug, da im letztern Fall das Partic. med. *paitisâna* nicht gut erklärt werden könnte; denn eine Bildung *sâna* von *as*, sein, ist sowohl dem Sanskrit als dem Baktrischen unbekannt (s. VII, p. 508). — *Hvô — irikhtem* Ner.: *sa jataḥ punjena pravardhajanti nr̃çam̃sât; kila sadhjâpâratajâ dadhâti pâpakâritarân.* Ueber *irikhtem* s. zu 32, 7. Dieses kann hier doppelt gedeutet werden, entweder als „Abwehr", also „eine Abwehr für alle", oder, wenn man es eng mit *çpeñtô* verbindet und die ursprüngliche Bedeutung der Wurzel *riĉ*, leeren, festhält, „rein heilig, ganz heilig" (geleert = rein, lauter) gefasst werden. Erstere Erklärung ziehe ich vor, wenn auch das *irikhtem*

der Form nach dem *hârô* und *urvathô* nicht ganz adäquat ist. — *Viçpôibjô hârô — Mazdâ* Ner.: *sarvâd eva svâmî paraloke bhuvane dvaje 'pi mitro mahâǵñânin dînimitraḥ.* Ueber *hârô* s. zu 31, 13 und über *urvathô* s. Bd. VIII, p. 766 f. u. das Gloss. Der Instrumental *ahûbis* muss hier dem Sinn und Zusammenhang nach eine adverbiale Bedeutung haben.

V. 3. *Kē jâ mâo — thwaṭ* Ner.: *kasmât jat ćandraḥ unmîlati nimîlatića te; kilâ 'sja dadhiḥ kshajaçća kasmât.* Dass *ukhshjêiti* sich auf das Wachsen, *nerefçaiti* (s. VII, p. 512) aber auch auf das Abnehmen des Mondes sich bezieht, zeigt Jt. 7, 2: *kaṭ mâo ukhshjêiti kaṭ mâo nerefçaiti. Pañćadaça mâo ukhshjêiti pañćadaça mâo nerefçaiti* u. s. w. Wie lange nimmt der Mond zu, wie lange nimmt der Mond ab? Funfzehn Tage nimmt der Mond zu, funfzehn Tage nimmt der Mond ab. — *Tâćîṭ — vîdujê* Ner.: *taćća mahâǵñânin vâñćhâja anjasjaća vettâ 'smi. Vîdujê* erklärte ich früher (VII, p. 512) als Infinitivform. Wenn schon der Zusammenhang dieser und anderer Stellen (43, 9) für eine solche Fassung sprechen würde, so lässt sich die Form nicht leicht als ein Infinitiv erklären. Nach den von mir aus den Weden angeführten Beispielen *kṛtvî, vishṭvî* etc. hätten wir *vit-tvî* oder nach irânischen Lautgesetzen *viçtvî* zu erwarten. Dieser Form liegt aber *vîdujē* ziemlich fern. Man muss es als eine erste Person sing. medii betrachten; das *u* ist ein Nachhall des anlautenden *v*.

V. 4. *Kaçnâ — nabâoçćâ* Ner.: *ko dharte ǵagatîñća anâdhâratve 'pi; kila âdhâro ǵagatjâ nâsti,* wer hält die Welt auch im Grundlosen? d. h. die Welt hat keine Grundlage. Wie unrichtig diese Deutung sei, leuchtet ein; *zãm* heisst nicht W e l t, sondern Erde, und *adē* ist kein *a* privat., sondern die Präposition *adhi,* ü b e r. *Nabâoçćâ* heisst nicht G r u n d l a g e, sondern W o l k e (vgl. νέφος, nebula, skr. *nabhas*). West. schreibt nach K. 6 *adenabâoçćâ,* K. 5 hat *adē nabâoçćâ,* K. 4 *adînabâoçćâ.* Jene Schreibung lässt sich aber gar nicht genügend rechtfertigen und scheint nur der Neriosengh'schen Uebersetzung *anâdharatve* zu Liebe gewählt zu sein. Dass nicht das kurze *e* ursprünglich war, sondern nur aus Missverständniss des *ē* durch einen spätern Abschreiber eingeführt wurde, zeigt die Variante *adînab; î* kann mit *ē* wechseln, aber nicht mit *e.* Die Westergaard'sche Schreibung liesse sich nur dann halten, wenn man annehmen könnte, dass *denabâo* ein wirkliches Wort im Baktrischen oder Wedischen sei. Das Griechische zeigt neben νέφος ein δνόφος, das Litthauische hat *debesis* für *nabhas, nubes,* woraus die Existenz eines Anlauts *dn* bei *nabhas* für einige alte arische Dialekte sicher gestellt ist. Allein dieser Umstand berechtigt noch nicht zur Einführung einer solchen Form in das Baktrische, die sich zudem auf die Autorität nur einer Handschrift stützen würde. Der sich nach dieser Lesung ergebende Sinn „und die Nichtwolken" oder „und das Wolkenlose" würde

zudem ganz unpassend sein. Den einzig richtigen Sinn gewinnen wir durch die Trennung *adē nabdoçcâ*, wie schon die zuverlässigste und älteste Handschrift K. 5 hat. *Adē* ist gleich dem sanskritischen *adhi*, oben, darüber, in adverbialem Sinne (s. VII, p. 513). — *Avapaçtôis* ist durch *na nipatati* erklärt, wonach das Wort mittelst des *a* priv., einer Präposition *(ava)* aus der Wurzel *pat*, fallen, gebildet sein soll. Wie abgeschmackt aber eine solche Erklärung „er fällt nicht nieder" ist, leuchtet auf den ersten Blick ein. Der Zusammenhang verlangt nothwendig die Bedeutung Flur, Aue. Dass sich diese wirklich begründen lässt, ist VII, p. 513 f. gezeigt. — *Kē — âçû* Ner.: *kasmât vâtâḥ arbudâçca upakramanti âçukârjâja.* Ueber *dvãnmaibjô*, das hier durch *arbudâḥ*, Massen, Millionen, wiedergegeben ist, vgl. VII, p. 514 und VIII, p. 767. — Für *jaoget* wie West. nach K. 4, 6 (Bf. hat ebenso) schreibt, liest K. 5 *jâo geṭ* und Bb. *jô geṭ*. Jenes *jaogeṭ*, das nur hier vorkommt, liesse sich doppelt erklären, entweder als eine dritte Person Imperf. der Wurzel *juǵ*, binden, oder als Partic. praes. neutr. derselben Wurzel. Erstere Deutung wäre syntaktisch die leichteste „wer verband mit den Winden und Stürmen Schnelles (Schnelligkeit)?"; aber die Wurzel *juǵ* geht im Präsensstamme nicht in die Form *jaog* über. Dasselbe Bedenken waltet bei der zweiten Fassung, bei der man *fraoreṭ* vergleichen könnte, vor; letztere hätte auch syntaktische Schwierigkeiten. Das Jaç. 16, 8. Jt. 8, 51. 53 vorkommende *paitjaogeṭ-ṭbaêshahjâicâ* ist nicht hieher zu ziehen; *paitjaogeṭ* ist hier aus *paiti + aogeṭ* (Partic. praes. von *vać*) zusammengesetzt und heisst eigentlich antwortend, entgegnend, das Ganze „Gegenvernichtung". Entschiedene Aehnlichkeit mit diesem *jaogeṭ* hat *hâgeṭ* in Jaç. 58, 1, einem offenbar ältern Verse. Sowie man *jaogeṭ* auf *juǵ* zurückzuführen geneigt ist, so ist man versucht, *hâgeṭ* von der Wurzel *hać* = *sać*, folgen, abzuleiten. Aber dagegen spricht *â*; die Wurzel *hać* erscheint überall nur mit kurzem *a*. Auch der Zusammenhang ist dieser Ableitung nicht günstig, da *hâgeṭ*, um als Verbum einen genügenden Sinn zu geben, eine Conjunctivform sein müsste, als welche es sich aber nicht erklären lässt. Ich fasse es als eine Zusammensetzung von *hâ* = *sâ* und der Partikel *gaṭ* (s. zu 43, 1), die als Enklitikum in die kürzeste Vokalaussprache *geṭ* übergehen konnte. Demnach heissen die Worte: *hjaṭ nemē hućithrem ashis hâgeṭ ârmaitis hâgeṭ — nipâtû*, daher möge das schöne (Gebet): diese Wahrheit da, diese *Ârmaiti* da (*jêṅhê — hvarstemcâ* enthält nur eine Erklärung des *hućithrem*) uns schützen gegen die Daêva's etc. Nach dieser gewiss einzig richtigen Erklärung des *hâgeṭ* haben wir allen Grund, in unserer Stelle die Lesung *jâo geṭ* vorzuziehen, da hier das Relativum *jâ* in eben der Weise mit der Partikel *geṭ* verbunden ist, wie dort *hâ*, eine Verbindung, die genau an die des lautlich entsprechenden griech. γε mit den Pronominibus mahnt. Bei dieser Fassung ist als Verbum zu dem Subject *kē* das Verb. substant. *açti* hinzuzudenken, gerade wie im letzten Gliede *kaçnâ — dãmis.* „Wer

ist mit den Winden und den Stürmen, die da so schnell" (dass sie so schnell sind). — *Kaçná — manañhô* Ner.: *ká uttamasja mahâǵñânin çrishṭir manasaḥ.* Die Uebersetzung des *dãmis* mit Schöpfung ist nicht ganz genau; es ist eher concret: Schöpfer zu nehmen (s. das Gloss.).

V. 5. *Kē hvâpâo — zaêmâćâ* Ner.: *kaḥ sunirîkshanaṁ svapnaṁ dadâu ǵâgaraṇaṁća.* Dass *hvâpâo* nicht „von schönem Anblick" heissen kann, ist bereits VII, p. 514 gezeigt. Die dort vorgeschlagene Aenderung des *qafnem*, das nur Schlaf heissen kann, in *tafnem*, Wärme, finde ich jetzt zu gewagt, da sie jeder handschriftlichen Autorität entbehrt. Aber die Erklärung des *zaêmâ* macht dann grosse Schwierigkeit. Einige Handschriften lesen *zemâ*, wonach man es als Winter deuten könnte; auch bei der weit verbürgtern Lesart *zaêmâ* ginge diese Deutung noch an, wenn man das sanskr. *hemanta*, Winter, bedenkt. Aber Winter bildet gar keinen Gegensatz zu Schlaf und einen solchen fordert nothwendig der Zusammenhang. Auch durch Herbeiziehung von sanskr. *hema*, Gold, lässt sich dieser nicht gewinnen. Eine verbale Fassung ist hier kaum zulässig, obschon uns hiefür Jaç. 41, 4 *hanaêmâćâ zaêmâćâ* sehr zu statten käme, an welcher Stelle *zaêmâ* eine erste Person plur. der Wurzel *zi* = *ǵi*, gewinnen, oder = *hi*, senden, schicken, ist. Die von Neriosengh gegebene Deutung das Wachen, Erwachen, ist sicherlich nur gerathen, um den nothwendigen Gegensatz zu gewinnen, und stützt sich auf keine irgendwie richtige Etymologie. Da wir aber ohne Aenderung des Textes, Verwandlung des *qafnem* in *tafnem* und des *zaêmâ* in *zima*, Winter, andere Gegensätze gar nicht gewinnen können, so müssen wir es vorläufig bei der Erklärung des Neriosengh bewenden lassen. Durch Herbeiziehung von *zaja*, Werkzeug, lässt sich die Bedeutung des *zaêma* vielleicht als Thätigkeit bestimmen, was auch einen Gegensatz zu *qafnem* bildete. — *Arēm — pithwâ* Ner.: *rapîthvanakâla*, d. i. Mittagszeit. Dieselbe Bedeutung habe ich bereits früher VII, p. 515—21 für das Wort ermittelt. — *Jâ — arethahjâ* Ner.: *jaçća pramâṇaṁ sakhjâ vivektu njâjena; kila taṁ kâlaṁ jatra râuçiruçaḥ prâpnoti ko dadâu.* Ueber *ćazdôñhvañtem* s. zu 31, 3. Der Accusativ ist von *manôthrîs* abhängig, ebenso wie der Genitiv *arethahjâ*. *Manôthrîs* ist zunächst Apposition zu *ushâo arēm-pithwâ khshapâćâ.* K. 5 liest *manâo thrîs*, was „die drei Gedanken" hiesse; aber dieser Sinn lässt sich hier nicht gut unterbringen, da an die Dreiheit von Gedanken, Wort und That nicht gedacht werden kann. Zudem hätte die syntaktische Verbindung Schwierigkeit. Wovon sollte der Accusativ *ćazdôñhvañtem* abhängen? Wir müssen wohl bei der Lesung *manôthrîs* bleiben. Vend. 13, 30. 37 finden wir *manôthrîm*, wo es dem Zusammenhang nach einen Körpertheil bezeichnen muss, vermuthlich den Kopf; dasselbe scheint es Jt. 5, 127 *upa tãm çrîrãm manôthrîm* zu bedeuten. Jt. 9, 30. 17, 50 bezeichnet *çtûi-manôthrîs* etwas an den Pferden

Befindliches. Die Bedeutung lässt sich hier nicht mit Sicherheit bestimmen, obschon die Etymologie ganz klar ist. Es ist ein nomen actoris fem. von *manô*, Sinn, Gedanke, gebildet durch *thrí* (fem. von *tar*) und heisst eigentlich die Denkerin, Merkerin, was nun mannigfach übertragen sein kann, auf Kopf, Gehirn oder die Sinne. Im Weda entspricht *manotar*, Erfinder, Ersinner (Rv. I, 46, 2 *manotarâ rajînâm*, Erfinder der Reichthümer neben *vasuvidâ* Schätze findend, von den *Açvin;* II, 9, 4: *tvam — Agni — çukrasja vaćasaḥ manotâ*, du bist der Denker der hellen Rede). An unserer Stelle nun ist weder die Bedeutung Kopf, noch die von Sinne passend. Am nächsten kommt die wedische, „Erfinder". Die Morgenröthe, die Mittagszeit und die Nacht können ganz passend, wenn sie persönlich als Genien gefasst werden, die Erfinderinnen des Geschäfts (*arethahjâ*, *aretha* ganz das wedische *artha*, s. d. Gl.) genannt werden, insofern nach ihnen das ganze Thun und Treiben des Menschen sich richten muss oder durch sie seine bestimmte Eintheilung erhält. Nur will der Accusativ *ćazdôṅhvañtem* sich syntaktisch nicht erklären lassen. Entweder muss man annehmen, der Accusativ stehe missbräuchlich für den Dativ (*ćazdôṅhvatê*) „für den Weisen", oder man muss dem *manôthrîs* eine causative Bedeutung, denken machend, d. i. erinnernd, „den Weisen an das Geschäft erinnernd" beilegen. Da der erstere Fall sich leichter denken lässt (vgl. v. 3 die Accusative *qēñg* und *çtarēm* im Sinne des Dativ) als der zweite sich begründen, so gebe ich der erstern Fassung den Vorzug.

V. 6. *Jêzî — haithjâ* Ner.: *jadi tat evam parisphuṭataram; kila viçadataram vapushi paçćât bhavati.* Die Uebersetzung des *haithjâ* durch offenbar, augenscheinlich, ist sicher unhaltbar, da sich diese Bedeutung des Worts weder aus den Parallelstellen, noch etymologisch erweisen lässt. Als eine Adjectivbildung des Part. praes. der Wurzel *as*, sein (*hat* = *sat*), heisst es eigentlich „was seiend ist", d. i. das Wirkliche, Gegenwärtige. Als Bezeichnung der gegenwärtigen Zeit findet es sich deutlich Jaç. 52, 1: *haithjâića bavâithjâića bûshjâithjâića*, für das Gegenwärtige, das Vergangene und Zukünftige; vgl. 43, 3 *haithjēñg çtîs*, die gegenwärtigen Schöpfungen. Weiter kann dem Wort auch die Bedeutung des entsprechenden sanskritischen *satja*, wahr, wahrhaft, beigelegt werden (s. das Gl.). An unserer Stelle scheint letztere nicht anwendbar. Wir müssen bei der ursprünglichen Bedeutung bleiben. *Haithjâ* (plur. neutr.), „die gegenwärtigen" scil. Dinge, geht auf die unmittelbar folgenden drei Verszeilen, welche Anführungen alter berühmter Sprüche enthalten (s. die Einl.). Diese konnten als die gegenwärtigen, daseienden, bezeichnet werden, entweder weil sie unmittelbar folgten, oder weil sie gerade dem Geiste des Redenden gegenwärtig waren. Ersteres ist das richtigere; das dem *haithjâ* vorhergehende *athâ*, so, also, ferner, weist deutlich auf das Folgende hin. Dem ganzen Bedingungssatze fehlt das Verbum; am einfachsten ergänzt man dieses

aus *fravakhshjâ* und zwar *fraokhtâ* „wenn die gerade folgenden (Worte) verkündet sind". — *Âshem* — *Ârmaitis* Ner.: *punjânâm karmabhiḥ sthûlatarâ sampûrṇamanasatâ bhavati. Debãzaiti* ist durch dicker, grösser werden erklärt. Der zu Grund liegende Stamm *debãz*, der als Verbum sonst nirgends weiter vorkommt, findet sich nur noch in dem Nomen *debãzaṅhâ ârmatôis* 47, 6, was denselben Gedanken ausdrückt, der hier enthalten ist. Beim Fehlen weiterer Parallelstellen können wir uns nur durch Etymologie helfen. Am nächsten liegt die Sanskritwurzel *dhvaǵ*, *dhvamǵ*, gehen, sich bewegen, die aber als flectirtes Verbum noch nicht nachgewiesen ist. Das Subst. *dhvaǵa* heisst Fahne (schon im Rigveda VII, 85, 2). Ausserdem lässt es sich als ein Causativum der Wurzel *dab, deb*, verkleinern, betrügen, erklären, wenn man Bildungen wie *mereñć*, *merãź*, tödten, von *mere*, sterben, bedenkt. Auch als causatives Verbum von *dva*, zwei, lässt es sich deuten; dass dieses zu *dab* werden kann, beweist *daibitîm*, das zweite, = *dvitîjam*; so hiesse es verdoppeln. Von diesen drei möglichen Erklärungen widerspricht die zweite ganz dem Zusammenhang; die erste gäbe einen erträglichen Sinn, wenn man nach derselben *debãzaiti* in dem Sinn von gehen lassen, machen, fassen könnte; aber da *debãz* schon die Wurzel wäre, die nur in der intransitiven Bedeutung gehen und zwar bloss von den indischen Lexikographen aufgeführt ist, so würde es sehr gewagt sein, derselben ohne weiteres die causative Bedeutung zu geben. Die dritte Erklärung scheint die beste. Der Begriff des Verdoppelns nimmt leicht den des Vermehrens an, der zu dem Zusammenhang trefflich stimmt. Dass dem *eñć, ãz* wirklich causative Kraft inwohnt, beweist *mereñć*, tödten, von *mere*, sterben, ganz deutlich. — *Taibjô* — *manaṅhâ* Ner.: *tvadîjebhjo râǵjam uttamam âçvâdajati manaḥ*. Dass *taibjô* dir und nicht den deinigen bedeutet s. zu 30, 8; über *ćinaç* s. zu 32, 5. — *Kaêibjô* — *tashô* Ner.: *kebhjaḥ aǵinâmnîm dakshiṇâm karâǵâm aghaṭajaḥ*. Ueber *asîm*, das Nerios. stets als Eigennamen fasst, s. VIII, p. 771. Für *rânjôç keretîm* schreibt West. *rânjô-çkeretîm* hierin den Mss. folgend, die das *ç* zu *keretîm* ziehen. Wenn sich auch nicht läugnen lässt, dass Bildungen der Wurzel *kere* = *kar* sich durch ein vortretendes *ç*, *s* verstärken (man vgl. *çkarena*, rund, Jt. 5, 38. 10, 95; auch Wurzeln mit anlautenden *ć* lassen *ç* vortreten, vgl. *çćiñd* = skr. *ćhind*), so ist doch hier eine solche Verstärkung nicht wohl annehmbar, da sich *rânjô* sonst nicht gut erklären liesse. Dass dieses zu dem öfter vorkommenden Dativ plur. *rânôibjâ*, als dessen Thema ich *râni* = *araṇi* des Weda nachgewiesen habe (s. zu 31, 3), gehört, unterliegt gar keinem Zweifel. Die Form *rânjô* nun liesse sich allenfalls als Adjectivum erklären; aber es liesse sich, da es keine Accusativendung hätte, sondern Nominativ sein müsste, gar nicht construiren. Zieht man dagegen das *ç* noch zu *rânjô*, so hat man den ganz regelrechten Genitiv Dual., im Weda *araṇjos*; diesen regiert *keretîm*. Obschon diese Bildung das ursprüngliche schliessende

s, ç einbüssen kann, man vgl. *zaçtajô,* so glaube ich doch hier das *ç* zu *rânjô* ziehen zu müssen, da im Compositum vor dem *k* die vollere Form nicht gut entbehrt werden kann (man vgl. die Wiederkehr der vollen Nominativendung *aç* für *ô* vor *ća,* ferner *kaçnâ* für *kē nâ* oder *kô nâ*). Der Sinn des Ganzen hängt noch von der Erklärung des *keretîm* ab (über *rânjô* s. zu *rânôibjâ* 31, 3). Dieses entspricht ganz einem sanskritischen *kr̊ti,* das von *kar* abgeleitet, Thun, Ausführung, Handlung, Werk, auf *kr̊nt,* schneiden, zurückgeführt, dagegen Schnitt, Waffe, Messer (Rv. I, 168, 3) bedeutet. Sonach hiesse das Ganze entweder Werk der beiden Reibhölzer oder Schnitt der beiden Reibhölzer (Messer für die beiden Reibhölzer). Beide Deutungen klingen etwas sonderbar. Daher ist es, zumal sich das Wort nicht gut als Adjectiv erklären lässt, sehr wahrscheinlich, dass es ein Eigenname ist. Es kommt nur in Verbindung mit *gãm,* Kuh (47, 3. 50, 2), vor, worunter, wie sich klar aus 50, 2 ergiebt, bloss die Erde verstanden werden kann. *Rânjôç-kereti* war wohl eine alte Bezeichnung der Erde, als die Erzeugerin der beiden Hölzer, durch deren Reiben das heilige Feuer sich entzündete. Da die altarischen Völker sich die Erde unter dem Bilde einer Kuh dachten, so wurde dieses Prädikat auch auf diese übertragen und, da es hier keinen klaren Sinn mehr gab, zum Eigennamen.

V. 7. *Kē — Ârmaitîm* Ner.: *kaḥ prijataram aghaṭajat râǵjam samam sampûrṇamanasâ.* Dem *berekhdha,* einem auch sonst vorkommenden Prädikate der *Ârmaiti,* die Bedeutung lieb beizulegen, ist sicher irrig und wahrscheinlich nur Folge einer falschen Etymologie. Dieses Wort ist deutlich ein Participium pass. der Wurzel *bereǵ,* sich erheben, hoch sein, Jt. 10, 90: *haraithjô paiti berezajâo bereǵajaṭ ahurô mazdâo bereǵajen ameshâo çpeñtâ,* auf dem hohen Gebirge thronte erhaben *Ahuramazda,* thronten erhaben die *Amesha çpeñta.* Im Pârsi entspricht *burzîdan,* erheben, rühmen, *burzisn,* Ruhm, im Neupersischen gehört *burz,* Statur, Höhe, Grösse, hieher (wohl identisch mit *bereǵâ* Jaç. 35, 1). Das Armenische bietet *bartsanél,* erheben. Im Sanskrit entspricht *vr̊ǵ,* reinigen (von der Streu, eigentlich emporheben, schütteln). Wollen wir dem *berekhdha* die Bedeutung des ihm lautlich entsprechenden wedischen *vr̊kta* beilegen, so würde es gereinigt, d. i. glänzend, schön, heissen. Aber diese scheint nicht recht zu dem Begriff der *Ârmaiti* zu passen. Am besten giebt man ihm die Bedeutung erhaben, hoch, die auch besser im irânischen Sprachgebrauch begründet ist. Von grosser Bedeutung wird aber dieses Wort noch dadurch, dass es die eigentliche Grundform des Ländernamens Bąktrien, der Heimath der zarathustrischen Religion, enthält und in den Gâthâ's dieses Land wirklich bezeichnet. Wir finden gewöhnlich den Accusativ fem. *berekhdhãm,* auf *Ârmaiti,* Land, Heimath, Erde (so 34, 9), und an unserer Stelle *îsti,* Gut (32, 9), oder *kehrpî,* Ge-

stalt, bezüglich (51, 17), und einmal den Nominat. sing. *berekhdhē* (für *berekhdhî*), 51, 17, ebenfalls mit Bezug auf die *Ârmaiti* gesagt. Die hohe oder erhabene Heimath ist das baktrische Hochland. Der jetzige Name *Balkh* ist eine Verstümmelung aus *berekhdhâ* mit Uebergang des *r* in *l* (letzteres ist ja den ältern irânischen Sprachen überhaupt unbekannt) und Wegfall des schliessenden *dh*, wie in *sâl*, Jahr, aus *caredha*, *dil*, Herz, aus *zaredhaja* u. s. w., und liesse sich auf gar keine andere baktrische Urform zurückführen. *Bâkhdhî* Vend. 1, 7 ist eine wohl dialektische Verderbniss des alten *berekhdhî*, die hohe (Heimath, Erde); Βάκτρα der Griechen ist eine einfache Umstellung des *berekhdha*, welch letzteres für einen griechischen Mund schwerer zu sprechen war. — *Kē* — *pithrē* Ner.: *kaḥ pratjakarot jat gṛhṇâti putraṁ pitâ; kila pratijatnaṁ karoti*, wer wirkt entgegen, wenn der Vater den Sohn ergreift, d. i. wer übt Vergeltung. Dass diess nicht der Sinn der dunkeln Worte sein kann, lehrt die nähere Betrachtung der einzelnen Worte; *uzemem* kann nicht die Bedeutung von *prati* haben, so wenig als *vjânajâ* die von *gṛhṇâti*; überdiess kann *pithrē* kein Nominativ sein, sondern ist ein deutlicher Genitiv-Ablativ. *Uzemem* (vgl. *uzemôhû* 46, 9), ganz das sanskritische *uttama*, der äusserste, höchste, d. i. vortrefflich, ist als Adjectiv zu *puthrem* zu nehmen. *Córeṭ*, das sich bloss noch 45, 9 findet, lässt eine dreifache Ableitung zu: 1) von *kar*, machen, *côr* wäre dann eine dialektische Aussprache; 2) von *cur*, stehlen, entwenden; 3) von *car*, gehen, wandeln. Gegen die erste, der Ner. folgt, ist einzuwenden, dass eine solche Veränderung der Wurzel *kar* in *côr* weder im Verbum noch Nomen im Baktrischen nachweisbar ist. Die zweite würde wohl hier, aber nicht 45, 9 einen Sinn geben. Dagegen hat die dritte Ableitung am meisten für sich; die Verwandlung des *a* in *ô* konnte leicht durch Einfluss des *r* erfolgen, welcher Consonant das unmittelbar vorhergehende helle *a* gern verdunkelt. Der Form nach kann es indess nur die Neutralform des part. praes. sein, also eigentlich gehend, laufend, was dann in die Bedeutung von fortwährend leicht übergehen konnte. Der Accusativ *puthrem* ist noch von *tâst* im vorhergehenden Verse abhängig. Daher werden wir uns zu der zweiten bequemen müssen. Ueber *vjânajâ* s. zu 29, 6; über den Sinn des ganzen Spruches s. die Einl. — *Azem* — *mazdâ* Ner.: *ahaṁ tâsâṁ tvataḥ pracuraṁ sâhadhjaṁ* (?) *dhjajâmi mahâgñânin; tâsâṁ çrishṭîṇâm.* *Frakhshnê* dürfte nicht wohl auf *pereç*, fragen, zurückgeführt werden, da ein Suffix *sna* angenommen werden müsste, das wir sonst im Baktrischen nicht finden; es ist sicherlich nur eine Verkürzung des *frakhshnenê*, worüber die Note zu 43, 12 zu vergleichen ist. K. 4 liest sogar *frakhsnênî*. — Dass *avâmi* ganz die sanskritische Wurzel *av*, gehen, wünschen etc., enthält, leuchtet jedem von selbst ein. Woher Neriosengh die Bedeutung nachdenken bringt, ist schwer zu sagen.

V. 8. *Mēñdâidjâi* — *âdistis* Ner.: *me dâtiñ brûhi jâ te mahâģñânin sâ vikramjatâ.* Die Auflösung des *mēñdâidjâi* in zwei Worte, in *mēn*, das mir, meiner (also gleich *mana*) heissen, und in *dâidjâi*, das ein Substantiv im Sinne von *dâti*, Gabe, sein soll, ist nur eine etymologische Spielerei, die den Sinn des Ganzen verzerrt. Früher erblickte ich darin die Wurzel *mand*, sich freuen. Aber diese giebt keinen rechten Sinn. S. weiter zu 31, 5. Zu *âdistis* s. VII, p. 526 und das Glossar. — *Jâćâ* — *manaṅhâ* Ner.: *jâća uttamena vaćasâm çratâ* [*çritâ* ?] *manasâ; kila dînih pravartamânâ kadâ bhavishjati.* Die Erklärung des *frashî* durch hineingegangen, befördert werden, beruht wohl auf der Zurückführung des Worts auf das Adverbium *frãs*, vorwärts, weiter. Vor allem fragt es sich indess, ist es eine Verbal- oder eine Nominalbildung. Der Zusammenhang scheint sowohl hier als in der Parallelstelle 45, 6 eine Verbalform zu verlangen. Aber als solche lässt sich *frashî* nicht gut erklären. Es könnte nur eine dritte Person imperf. passivi der Wurzel *pereç*, fragen, sein; aber dann sollte das *a* zu *â* verlängert sein, vgl. *çrâvî*, *vâćî*. Ausserdem wäre der Sinn „nach welcher vom guten Geist gesprochen, gefragt wurde" nicht ganz zutreffend. Der 30, 9. 34, 15 vorkommende Accusativ *frashēm*, dem ein Thema *frashî* zu Grunde liegen muss, veranlasst mich hier eine Nominalform und zwar gerade dieses *frashî* anzunehmen. Da es Nominativ sein muss, so bleibt der Mangel des charakteristischen *s* etwas auffallend, das bei dem kurz vorhergehenden *âdistis* sich findet; doch kann dieses beim femininum leicht fehlen. Die demselben zukommende Bedeutung (s. zu 30, 9) Fortdauer stimmt im Allgemeinen mit der von der Tradition angegebenen. — *Jâćâ* — *vaêdjâi* Ner.: *jâća punjeshu bhuvaneshu* [?] *pûrṇâ vetrtâ muktâtmanâñ durgatinâñća.* Ueber *arēm*, das hier durch voll wiedergegeben ist, s. VIII, p. 768. — *Kâ mē* — *tâ* Ner.: *kathañ idañ ģanme âtmani uttamânâñ prâpnoti tâbhjâñ kiñćit jat ihalokîjañ paralokîjañća çudha*[*âñ*] *karômi.* Die von Westergaard wohl auf Grund der überwiegenden Mehrzahl der Mss. gemachte Trennung des *kâmē* in *kâ mē* ist aus mehreren Gründen zu verwerfen. 1) Das Interrogativ, das auf einmal mehreren Relativsätzen folgte, giebt keinen rechten Sinn; wir hätten *jâ* erwarten müssen. 2) *Urvâ*, worauf *kâ* allein als Interrogativ bezogen werden könnte, ist ein Masculinum, *kâ* aber ein Femininum. Liest man *kâmē* als ein Wort (Bb. hat *kâmê*), so ergiebt sich ein weit besserer Sinn. Dieses steht entweder für *kâmô* oder für *kâmî*. Letztere Fassung verdient den Vorzug, da so *urvâ* ein passendes Adjectiv erhält, „liebende, mit Verlangen erfüllte Seele". Für *urvâshaṭ*, wie West. schreibt, wird richtiger *urvâkhsaṭ* mit K. 4, 6 gelesen (vgl. 34, 13). Es ist aber nicht Verbum finitum — dieses ist *âgemaṭ* — sondern Partic. praes., und nicht von *vakhsh* wachsen, sondern von *vać*, reden, abzuleiten; *vohû* ist ein davon abhängiger Accusativ. *Tâ* ist Instrumental in adverbialem Sinn: dadurch, so. Auch Neriosengh fasst es als Instrumental, aber des Duals, nicht des Singulars.

V. 9. *Kathâ — jaoždânê* Ner.: *katham idam aham̃ jat dînipavitrataram̃ pavitrajâmi.* Ueber *jaos* und *jaoždânê* s. die Ausführung in VIII, p. 740 ff.; über *çaqjât* (Nerios. *çishjâpajati*) s. VIII, p. 765. — *Ereshvâ — mazdâ* Ner.: *satjo râģje tvattuljaḥ vikramatajâ mahâģñânin.* Ueber *açîstîs* s. zu *açîstem* 34, 3. — *Hademôi — manañhâ* Ner.: *sahasthânatajâ dharmasja uttamasja nivasati manasja* [*manasaḥ*] *sahasakhajajâ* [*sakhjajâ?*]. Die Uebersetzung des *skjâç* mit wohnen stützt sich auf Zurückführung dieser Form auf die Wurzel *khshi*, wohnen. Da sich diese Wurzel in den *Gâthâ's* nie zu *skj* verändert, sondern zu *khshaj* oder *khshē* wird (s. das Gl.), so müssen wir von dieser Ableitung abstehen. Wir müssen eine eigene Wurzel *ski* annehmen, die sich in dieser Form nicht im Sanskrit nachweisen lässt. Dem *sk* entspricht im Sanskrit *ć*, wie z. B. *skjaothana*, Handlung, genau das wedische *ćjâutna*, Bewegung, ist. Sonach wäre das entsprechende Sanskritwort *ći*, wissen, oder sammeln. Aber wir finden das Wort in eben dieser Form und Bedeutung auch im Baktrischen. Dass indess in den ältern arischen Sprachen neben *ći* = *ki* noch eine vollere Form *ski* nebenher ging, scheint mir das lateinische *scire*, wissen, zu beweisen. Diese Bedeutung stimmt jedoch nicht zu dem Zusammenhang der Stellen J. 37, 2: *jaçnanãm paurvatâtâ jazamaidê jôi gēus haćâ skjañti;* J. 39, 3: *jôi vañhēus â manañhô skjañti* (vgl. 47, 5), und noch weniger zu dem Substantiv *skjêiti* (J. 53, 8). Man könnte leicht geneigt sein, ihm den Sinn von sein, dasein, bestehen, beizulegen, aber dieser liesse sich weder etymologisch begründen — denn eine Bildung von *as* könnte es unmöglich sein — noch würde er zu den Stellen stimmen, wie Jt. 10, 38: *maêthanjâo jâhva mithrôdruģô skjêiñti.* Hier scheint es die Bedeutung von wohnen, weilen, zu haben. Aber damit unvereinbar ist Jt. 14, 48: *jim (Verethraghna) skjêiti dâitjôtemô jaçnaçća vahmaçća ashâṭ haća*, wo es ein transitives Verbum des Sinnes „umgeben" zu sein scheint. Da sich aus dem Zusammenhang der Stellen keine überall passende Grundbedeutung ergiebt, so müssen wir unser Heil wieder in der Etymologie suchen. Dem *sk* kommt wohl das *ćh* des Sanskrit näher, als das einfache *ć;* man vgl. *ćhid* = *scindere*, baktr. *çkend.* Dem Sanskrit *ćhâjâ*, Schatten, entspricht σκιά (engl. *sky* hängt wohl auch damit zusammen); als seine Wurzel müssen wir *ćhi* = *ski* annehmen, das sich in den Wurzelverzeichnissen aber nicht findet; es ist eine kürzere und abgeschwächtere Form für *ćhad*, bedecken (wovon das deutsche Schatten), welche dem Baktrischen unbekannt ist. Die Bedeutung ist wohl dieselbe: bedecken, bergen, schützen, verbergen, sich bergen. So heisst Jt. 10, 38: die Wohnungen, in denen sich die Mithrabelüger verbergen; Jt. 14, 48: welchen (Behram) die ausgezeichnetste Verehrung (seitens der Menschen) und Verherrlichung schützt (zu Hilfe kommt); J. 37, 2: wir machen den Anfang mit den Gebeten, welche zum Schutz der Erdseele dienen; J. 39, 3: die im guten Geist sich bergen. Letzteres ist auch der Sinn an unserer Stelle und 47, 5.

V. 10. Ueber *hâtãm* s. VIII, p. 746. — *Jâ* — *hacĕmnâ* Ner.: *jâ me bhuvibhûtam̃ dharmasja vr̆ddhidâtjâ âçlishajati.* Ueber *gaêthâ* (Ner. *bhuvibhûta*) s. VIII, p. 746 ff. u. das Gl. *Frâdôit*, von Neriosengh als Substantiv „Wachsthummachen, Wachsthumsförderung" erklärt, leitete ich früher VIII, p. 748 von *fra* + *dâ* ab, so dass es eigentlich fortschaffen hiesse. Aber diese Ableitung geht nicht an, weil sich der Optativ der W. *dâ* nicht zu *dôit* zusammenziehen kann, sondern die vollere Form *dâjaṭ* erhält. Gegen diese Ableitung sprechen auch andere Formen wie *frâdeñtê*, was *frâdaiñtê*, und *frâdô* (46, 12), was *frâdâo* heissen müsste. Wir müssen eine besondere Wurzel *frâd* zu Grunde legen, deren ursprüngliche Form *frâdh* gewesen ist, wie sich diess auch Vend. 2, 4. Jt. 10, 142 u. s. w. beweisen lässt. Diese Wurzel ist noch deutlich im neupersischen *farâz* (*z* für baktrisches *dh* ist nicht selten, vgl. *zêr*, unten, aus *adhairi*), oben, hoch, erhaben, vermehrend, vergrössernd, erhalten. Im Sanskrit findet sich nichts Entsprechendes; denn *prath*, ausbreiten, kann nicht verglichen werden, da das hieher gehörige baktrische *perethu* das *th* bewahrt hat. Dieses *frâdh* ist entweder eine Erweiterung der Präposition *fra* durch das causative Anhängsel *dh*, so dass es fortmachen, weitermachen, fördern, oder ein Causativum der Wurzel *frâ* = *prâ*, voll sein, so dass es anfüllen, erfüllen hiesse. Hierüber müssen die Stellen entscheiden. Am gewöhnlichsten wird es von den *gaêthâ's*, den abgegränzten Familiengrundstücken, gebraucht, wie denn *frâdat-gaêtha* ein häufig vorkommendes Adjectivum ist. Vend. 2, 4 (vgl. 5) lesen wir: *mê gaêthâo frâdhaja, âaṭ mê gaêthâo varedhaja*, was Spiegel „breite meine Welten aus, dann mache meine Welten fruchtbar" übersetzt, hier gegen seine Grundsätze die Huzûreschversion ganz verlassend. Diese hat für *frâdhaja* פרדשאניון, und erklärt es durch „viel machen", für *varedhaja* וארדון, dem die Glosse: פרפסתר בנא נאשונאן [1]) „mache sie ganz umzäunt" beigegeben ist. Da diese Erklärung des *varedhaja* gewiss richtig ist (s. zu *varedaitî* 28, 4) und zu dem Begriff der *gaêthâ's* als eingefriedigter Besitzstücke auch recht gut stimmt, so muss *frâdhaja*, das ihm ganz parallel steht, eine auf die Einfriedigung bezügliche Bedeutung haben. Viel machen, mehren verträgt sich nicht gut mit dem Begriff der *gaêthâ's*, die bereits von *Ahuramazda* selbst (s. die wichtige Stelle 46, 12) fest bestimmt und angeordnet sind und daher von den Menschen nicht wohl vermehrt werden können. Wir müssen ihm die Bedeutung auffüllen, erhöhen geben, was sich dann auf die Wälle, welche die *gâêthâ's* umgaben, bezieht. Sonach ist die Ableitung von *frâ*, voll sein, vorzuziehen. Von dieser Bedeutung des Anfüllens, Auffüllens leitete sich die von erhöhen ab, die dem Wort nicht bloss im Neupersischen zukommt, sondern die es deutlich auch schon im

---

[1]) Dieses Wort ist deutlich im armenischen *parisp*, Mauer, *parspêl*, mit einer Mauer umgeben, enthalten, latein. *sepio*.

Zendawesta hat (Jt. 15, 52 *frâdhajamanô*, sich aufrichtend, erhebend). Ueber die von anfüllen, auffüllen s. Jt. 8, 7 *frâdhajaṭ pañtãm*, er füllte den Weg auf (machte ihn durch Auffüllung). Jt. 10, 14 hat *frâdhajen* die tropische Bedeutung „Ueberfluss haben". — *Maqjâo* — *Mazdâ* Ner.: *me nirvâṇagñânine te lakshmîm* [*jâ nirvâṇagñânam kiñćit sadhjâpâratajâ vetti tasmâi prasâdaja*]; *sañtushṭô 'smi mahâgñânin.* Ueber *maqjâo* s. VIII, p. 749. *Uçēn* ist von Nerios. fälschlich als eine erste Person sing. praes. gefasst; es kann nur dritte Person imperf. plur. oder part. praes. der Wurzel *vaç*, wollen, im Baktrischen auch verehren, sein. Letztere Fassung stimmt allein zum Zusammenhang.

11. *Jaêibjô* — *daênâ* Ner.: *je mahâgñânin tvadîjâm samudgiranti dînim.* Die Uebersetzung des *vashjêitê* durch ausgiessen (verbreiten) fällt sehr auf. Ihre Unrichtigkeit ergiebt sich schon aus der Construction, in der kein Verbum transitivum Platz hat, da der so nothwendige Accusativ fehlt. Für *vashêtê*, wie West. schreibt, wird richtiger mit K. 11 *vashjêtê* oder mit K. 6 *vashjêitê* gelesen; Bf. hat *vasjêtê*, Bb. *visjêiti*. *Vashêtê* könnte nur dritte Person sing. praes. medii der Wurzel *vash* sein, wofür jedoch *vashaitê* regelrechter sein würde; *vashjêitê* ist dagegen Passivum, was ganz gut zu dem Zusammenhang stimmt. Von *vakhsh*, wachsen, lässt es sich nicht gut ableiten, da es dann *ukhshjêiti* [*ê*] heissen müsste. „Welchen der Glaube an dich wächst" kann zudem nicht der richtige Sinn sein, da *daênâ* (s. das Gl.) von v. 9 an nicht Religion, Glauben, wie später allgemein, sondern Lied, Spruch bedeutet. Einen bessern Sinn würde die Ableitung von *vać*, reden, geben; *vashjêitê* stünde dann für *vakhshjêitê*; dass das *khsh* zu *sh* sich vereinfacht, beweist *aoshaitê* von derselben Wurzel. Aber auch hier wäre eine Zusammenziehung zu *ukhshjêitê* oder *aoshjêitê* zu erwarten. Wir thun daher am besten es von der Wurzel *vaz* = *vah*, führen, die im Baktrischen auch *vash* lautet (Jt. 14, 39 *vashata* und *vashâoñtê*), abzuleiten. So hat es den Sinn geführt, gebracht werden, von der *daênâ* oder dem Spruche, überbracht, mitgetheilt werden. — *Azem* — *fravôivîdê* Ner.: *mahjam tvam tebhjaḥ prathamam pradânam dehi; kila amarebhjo mahattarebhjaḥ prathamam çubhatvam dehi. Âis* ist hier als Dativ plur. des Demonstrativs gefasst und auf die *Amesha çpeñta* bezogen. Beides ist unrichtig, denn *âis* giebt hier nur als Instrumental, was es der Form nach auch ist, einen Sinn; von den *Amesha çpeñta's* ist aber nirgends in dem Verse die Rede. Es geht auf *jaêibjô* zurück. Das letzte Wort *fravôivîdê* wird von Nerios. durch „gieb das Geschenk" übersetzt, wonach er *fravôi* und *vîdê* abgetheilt zu haben scheint. Als Wurzel nahm er *vid*, finden, gewinnen, erlangen. Wenn auch letzteres zugegeben werden könnte, so kann jedoch die Form kein Imperativ sein. Der Form nach ist es nur eine erste Person sing. praes. Intensivi und steht so dem *çpaçjâ* des letzten Gliedes parallel. Sonach wäre zu über-

setzen: ich bin zuerst im Besitz deiner durch diese. Aber bei dieser Fassung lässt sich keine passende Sinnverbindung mit dem Folgenden „alle von anderem Geiste will ich mit Hass betrachten" herstellen. Wir thun besser, *vôividê* von *vid*, wissen, abzuleiten; die Präposition *fra* dient nur zur Verstärkung, wie auch im Sanskrit *pravid* fast soviel als das einfache *vid* bedeutet, erkennen, einsehen. Legen wir dem Medium eine passive Bedeutung bei, was wir gut können, so heisst es „ich bin erkannt (anerkannt) von diesen als dein Erster". Hiedurch gewinnen wir den erwünschten Fortschritt in der Rede. Die, welche deine Lehre besitzen, erkennen mich als deinen ersten Gesandten an; die, welche andern Geistes sind, nicht; daher betrachte ich diese mit Hass. — *Viçpēñg — dvaêshañhâ* Ner.: *viçvebhjo anjebhjo adr̥çjamûrttibhjaḥ prajatnajâmi pîḍâkarebhjaḥ; kila aharmanât doshebhjaçća vibhinno bhavâmi.* Auffallend ist die Uebersetzung des *çpaçjâ* durch *prajatnajâmi,* ich mache Anstrengung, kämpfe an (gegen); der Uebersetzer dachte vielleicht an das neupersische *sipâh.* Dass aber *çpaç* spähen, erspähen, sehen bedeutet, beweist Jt. 10, 82: *âbjô dôithrâbjô çpaçjêiti*, mit diesen Augen erspäht er (Mithra), und die Etymologie *(çpaç paç, specio)*; vgl. das Substant. *çpaç* (plur. *çpaçô*), Späher, von den dienstbaren Geistern des Mithra (10, 45), ganz das wedische *spaç.*

V. 12. *Katârem — añgrô* Ner.: *kô 'sâu hantâ vâ sa vâ hantâ. Añrô* und *añgrô* sind hier gleichmässig durch *hantâ,* Mörder, übersetzt. Dass aber beide Worte, so ähnlich sie auch dem Laute nach sind, nicht ein und dieselbe Bedeutung haben können, zeigt nicht bloss das disjunctive *vâ,* das bei einem jeden steht, sondern auch der unverkennbare Parallelismus mit *ashavâ dregvâo vâ* im vorhergehenden Gliede. Dieser zeigt deutlich, dass *añrô* und *añgrô* Gegensätze sind. Die Bedeutung des *añrô* ist aus dem Namen des bösen Princips *Añrô mainjus* hinreichend bekannt; es ist die von böse, schlecht. Hinsichtlich der Ableitung herrscht völlige Unsicherheit und Verwirrung. Ich leitete das Wort früher (Zeitschr. IX, p. 694) mit Benfey von skr. *dasra,* schrecklich, verderblich, ab. Aber dieses Sanskritwort wird im Baktrischen zu *dañgra,* mit Beibehaltung des *d.* Um zu einer richtigen Ableitung zu gelangen, muss man vor allem den Gegensatz des *añrô mainjus* zu *çpeñtô mainjus* wohl beachten. Dass *çpeñtô* ursprünglich weiss, helle bedeutet, unterliegt gar keinem Zweifel. Wenn somit der *çpeñtô* eigentlich der weisse oder helle Geist ist, so wird sein Gegensatz *añrô mainjus* wohl schwarzer oder dunkler Geist heissen (s. Jt. 19, 44). Sonach haben wir denn ganz die mythologischen Gegensätze der den Irâniern nahverwandten Slaven, *Biel bog,* weisser Geist, und *Czerny bog,* schwarzer Geist. Wenn wir nun schon aus diesen beiden Umständen allein mit Wahrscheinlichkeit dem *añrô* die Bedeutung schwarz beilegen können, so wird dieselbe durch die Ableitung vollends zur Gewissheit erhoben. *Añra* musste im Sanskrit *asra*

lauten (vgl. *añhaṭ* = *asat*), was eine Wurzel *as* voraussetzt. Auf eine solche ist das wedische *asita*, fem. *asikni*, schwarz, dunkel, zurückzuführen, ein Wort, das sonst ganz vereinzelt dasteht. Von eben dieser Wurzel *as*, schwarz sein, ist *añra* abzuleiten; nur das Suffix ist verschieden. *Añgrô* ist der Ableitung, wie der Bedeutung nach von ihm ganz verschieden. Hierin glaube ich mit Recht das wedische *añgiras* zu erkennen; das *i* ist ausgestossen, gerade wie in dem damit identischen litthauischen *anglis*, Kohle. *Añgiras* ist eigentlich ein Neutrum (man vgl. das Adject. *añgiras-tama*), dem dieselbe Bedeutung wie *añgâra*, nämlich Kohle, zukommt, wie das Litthauische und Slawische beweist. Hiervon bildete sich durch Dehnung des *as* zu *âs* ein besitzanzeigendes Wort (man vgl. *manas*, Gesinnung, mit *sumanâs*, einen guten Sinn habend, gutgesinnt); *añgirâs* ist demnach einer, der Kohlen hat oder macht, d. i. Köhler. An eine Identificirung mit dem griechischen ἄγγελος oder gar mit dem altpersischen ἄγγαρος, wie sie im Petersburger Sanskrit-Wörterbuch I, p. 55 behauptet und von Weber (Zeitschr. der D. M. Ges. VIII, p. 393) gebilligt wurde, ist nicht zu denken. Diese beiden Worte sind eines ganz verschiedenen Ursprungs. Ἄγγελος, dessen ursprüngliche Bedeutung Bote ist, stammt deutlich vom Verbum ἀγγέλλω, verkündigen. Dieses ist aus der Wurzel γελ = skr. *gar*, *ǵar*, singen, deutsch gellen (treuer bewahrt in Nachtigall) + Präpos. ἀνά entstanden und heisst eigentlich gegen einen laut sprechen, so dass er es hört, d. i. verkündigen. Das von den Griechen erwähnte altpersische Wort ἄγγαρος, womit die reitenden Staatsboten des grossen persischen Reichs bezeichnet wurden, ist nicht einmal arischen Ursprungs. Weder der Zendawesta noch die Keilinschriften erster Gattung kennen dieses Wort, ja nicht einmal eine Wurzel, auf die es mit guten Gründen zurückgeführt werden könnte. Das baktrische *hañkârajêmi*, sowie das daraus entstandene *angârdan* im Pehlewi-Pârsi und *angarden* im Neupersischen, die Spiegel (Zeitschr. der D. M. Ges. IX, p. 183. not. 2) damit zusammenbringt, sind gar nicht verwandt. Dem *hañkare* = skr. *samkṛ*, vollenden, kommt die Bedeutung verkündigen gar nicht zu. Die bekannte Anfangsformel von Gebeten *nivaêdhajêmi hañkârajêmi* kann nicht heissen „ich benachrichtige und verkünde", sondern einfach „ich bringe Gebet und Opfer dar". Die aus Jaç. 71, 1 angeführte Stelle: *kaṭ açti rathwãm frameretis kaṭ gâthanãm hañkeretis* spricht nicht für die Bedeutung verkündigen, wenn man den Zusammenhang näher betrachtet. Es findet sich in der gleich folgenden Antwort Zarathustra's auf jene Frage Frashaostra's die Aufzählung einer langen Liste von Gebeten. Gerade auf diese Aufzählung beziehen sich die beiden Worte *frameretis* und *heñkeretis*, von denen das erste füglich mit Angabe, Verzeichniss (index), das zweite mit Aufzählung übersetzt werden kann. Denn die Bedeutung zählen kommt wirklich dem *angart* = *heñkereta* im Bundehesch zu p. 59, lin. 13. 14 West.:

איח 6 גה גהאנבאר יפון שנתי אנגרת יקוימונת es werden sechs *Gah-Gahanbar* in einem Jahre gezählt. Neriosengh giebt in seiner Uebersetzung des *Mînô-Khired* dem *añgârdan* ebenfalls die Bedeutung zählen *(gaṇajati)*, die indess in den beiden Stellen (s. Spieg. Pârsigrammat. p. 133, lin. 6 und p. 329 der Burnouf'schen Handschrift: *çakhûn vēs gôeñṭ u kunasni u kardârî awirtar añgârenṭ*), wo es mit sagen, sprechen parallel steht, nicht ganz zutreffend ist. In der zweiten Stelle kann es den Sinn von ausführen, vollbringen haben, der dem *hañ-kere* ursprünglich zukommt; auch in der ersten ist dieser anwendbar. Jedoch giebt man ihm in beiden besser die Bedeutung denken, überdenken, wovon leicht sich die von rechnen und weiter zählen ableiten lässt. Die Bedeutung zählen ist erst eine abgeleitete. Das neupersische *angâreh* ist Ereigniss, Erzählung, Rechnungsbuch, *angârdan* soll meinen, glauben heissen. Somit lässt sich nirgends dem Wort die Bedeutung verkündigen beilegen. Jenes ἄγγαρος kann also schlechterdings nicht hiervon abgeleitet werden. Es ist vielmehr tartarischen Ursprungs. In den Keilinschriften der zweiten oder tartarischen Gattung wird das *thâtî*, er verkündigt, der arischen Gattung stets durch *nan-ri* wiedergegeben; als dessen Wurzel sich *nang* ergiebt (Col. II, 81, wo das entsprechende *athaham* der ersten Gattung Col. III, 14 durch *nanga* übersetzt ist). Durch das Suffix *ra*, das vom umfassendsten Gebrauche ist, wird das nomen unitatis gebildet (s. meine Abhandlung: Ueber Schrift und Sprache der zweiten Keilschriftgattung, p. 24 f.), so dass in dieser Sprache *nang-ra* ein Verkündiger, ἄγγελος, heisst. Hievon nun stammt ἄγγαρος, ebenso wie das אִגֶּרֶת, Brief, der spätern Bücher des Alten Testaments und das syrische *igarto,* Brief. Kehren wir nach dieser zur Vermeidung falscher Deutungen des baktrischen *añgra* nothwendigen Abschweifung zu *aṅgiras* zurück. Der Weda erwähnt häufig die *Aṅgirasaḥ* als ein altes berühmtes Geschlecht, das sich der besondern Gunst der Götter zu erfreuen hatte; nach Rv. 10, 62, 1 hatten sie durch ihre Verdienste die Unsterblichkeit erlangt. Sie zu rein mythischen Wesen zu machen und sie mit unsern Engeln zusammenzustellen, wie im Petersburger Wörterbuch geschehen, halte ich für verkehrt. *Aṅgirasaḥ* (Angirasiden) sind wie *Bhṛgavaḥ* und *Atharvâṇaḥ* nur verschiedene Namen der nur das Feuer verehrenden Vorväter [1]); denn alle drei beziehen sich deutlich auf den Feuerdienst der Etymologie wie der Sage nach. *Agni*, der Feuergott, ist der erste und oberste der *Aṅgirasaḥ;* ihr Name heisst „die feurige Kohlen Habenden", denn *aṅgiras* scheint nicht schlechthin nur Kohle, sondern spezieller die glühende Kohle bedeutet zu haben, wie aus dem Prädikat *aṅgirastama*, das dem *Agni*, Indra und der Morgenröthe beigelegt wird, hervorgeht. Denn es hat,

---

[1]) Die weitere Ausführung dieser Ansicht behalte ich mir für einen andern Ort vor.

namentlich bei der Morgenröthe nur dann einen Sinn, wenn man ihm die Bedeutung ganz feurig, glänzend beilegt, da bei der *Ushâs* ja gerade die Lichterscheinungen in den mannigfaltigsten Beiwörtern gepriesen werden. Das baktrische *añgrô* nun, das dem Laute nach schon mit *angiras* identisch ist, hat auch dieselbe Bedeutung wie auch 43, 15, wo von den *añgrēñg* des Feuers, d. i. von den Anzündern des Feuers, die Rede ist. Es ist eine fast verschollene Beziehung der Rechtgläubigen und Frommen, der treuen Anhänger des alten Feuerdienstes. An unserer Stelle ist dieses sonst ganz seltene Wort nur desswegen gebraucht, um eine Paronomasie mit *anrô* bilden zu können. Die Form *añgrô* anlangend, so gehört sie zu der verkürzten wedischen *angira* (für *angirâs*). — *Ćjañghaṭ* — *mainjêtê* Ner.: *kasmât tân na âgmâna* [1]) *hantrmanja; kila kimarthaṁ ćet tân paçjâmi devatvena na vedmi.* Das erste Wort *ćjañghaṭ* ist sonach als Ablativ sing. des Interrogativums gefasst, wie ich glaube dem Sinne nach richtig, aber nicht der Form nach. Der Sinn ist warum? wesswegen? Aber *ćjañghaṭ* kann nicht wohl ein Ablativ von *ći*, was? sein, da im Baktrischen sowohl als im Sanskrit jedes Analogon fehlt. Es ist *ći* und *añghaṭ* aufzulösen, ersteres das Interrogativum, letzteres gleich *anhaṭ* = *erat* oder *esset*, also was wäre es? d. i. wozu? warum? Das Ganze ist somit eine adverbial gewordene kurze Redeweise. Meine früher (VIII, p. 752) versuchte Ableitung von *ći*, büssen, strafen, ist irrig und stört den Zusammenhang.

V. 13. *Kathâ* — *nis-nâshâma* Ner.: *kadâ drûǵô nirgaćchati tena vinirgamena.* Der Präposition *nis* ist hier die Bedeutung herausgehen beigelegt, aber wie ich glaube mit Unrecht. Sie steht hier zweimal, das erste mal ohne, das zweite mal mit dem Verbum *nâshâma*, dem aber nicht die Bedeutung Weggang gegeben werden kann. Bei dieser Deutung ist der Accusativ *drûǵem* ganz ausser Acht geblieben. Würde der Sinn des Satzes wirklich sein: Wann geht die *Drukhs* durch diesen Ausgang (Weggang) fort, so müssten wir 1) statt *drûǵem* den Nomin. *drukhs*, 2) bei *nis*, das für sich kein Verbum sein kann, noch eine Verbalform haben, 3) *nâshâma* irgendwie als Nomen einer Wurzel *nash*, gehen, erklären können. Letzteres ist aber nicht möglich. Meine VIII, p. 753 gegebene Ableitung von *naç*, untergehen, causal vernichten, halte ich für die einzig richtige. Die Präposition *nis*, weg, hinweg, ist hier nur zur Verstärkung des Begriffs zweimal gesetzt: ganz wegtreiben, völlig vertreiben. — *Avâ* ist hier Präposition oder Adverbium weg, hin und kein Pronomen, wie man vermuthen könnte; sie ist eng mit *â* zu verbinden. Beide geben dann den Begriff hin — zu. Nerios. giebt *avâ* fälschlich durch *evaṁ*, so. —

---

[1]) Wohl in *âgamân* zu verbessern.

Nôit — hacĕmnâ Ner.: *na punjâni pratipâdajante 'pi âçlishjanti; kila kiñcit jat sadhjâpârisamudgiranti naca kurvanti. Âdivjĕiñti* ist ein ἅπ. λεγομ. und lässt sich mehrfach deuten. Die von Nerios. gegebene Deutung *pratipâdajante,* führen, überliefern, herstellen, gründet sich wahrscheinlich auf eine Ableitung von der Wurzel *vi,* gehen, welche sehr nahe liegt. *Âdi* kann dann nur das sanskritische *adhi* (Adverb und Präposition), über, sein, das wir v. 4 als *adē* treuer bewahrt finden. Da wir dieses Wort nie als eine Präposition vor Verben im Baktrischen finden, so halte ich für besser, es hier zu trennen. Auffallend ist immer das anlautende *â* für *a,* da solche Dehnungen wohl im In- und Auslaut gebräuchlicher sind als im Anlaut (vgl. jedoch *âtar,* Feuer, *âthrava,* Priester, skr. *atharvan*). Von dieser Präposition ist dann der Genitiv *ashahjâ* abhängig und nicht von *hacĕmnâ,* das sonst (v. 10) mit dem Instrumental verbunden wird. Dieses kann indess hier nur einen adverbialen Sinn indem man folgt, durch Folgen haben. Ein passiver Sinn, wie v. 10 und 43, 12, begleitet von kann dem *hacĕmnâ* hier nicht zukommen, da es dann in der Zahl mit dem in *vjĕiñti* liegenden Subjecte übereinstimmen müsste. Der Bildung nach ist es Medium und hat somit ursprünglich keine active Bedeutung. Diese legen wir hier dem Wort bei. Um auf *âdi vjĕiñti* zurückzukommen, so könnte man es auch, wenn man es nach den Mss. zusammenliest, als ein Denominativum von *daêva* erklären, so dass es als *Daêva* handeln, d. i. schlecht handeln, zu schaden suchen, hiesse. Aber durch diese Fassung würde der schöne Parallelismus mit dem folgenden Gliede gestört, der aber hergestellt ist, sowie man dem *âdi vjĕiñti* die Bedeutung gehen über, d. i. schützen, kämpfen, beilegt. — *Fraçjâ* lässt sich nicht mit Nerios. als *praçna,* Frage, deuten; eine Ableitung von *pereç,* fragen, wäre hier völlig sinnlos. Es ist Instrumental von *frashi, fraçi,* Fortwachs, Fortgang (s. v. 8), und wird von *câkhnare* (dritte Person plur. perf. von *kan,* zufrieden sein, s. d. Gl. s. v. *khan*) regiert.

V. 14. *Kathâ — zaçtajô* Ner.: *kadâ punjâtmanâm drûgâ dâsjanti hasteshu. Djăm* ist hier als eine dritte Person plur. futur. genommen, es kann aber nur eine erste Person sing. optativi von *dâ,* geben, setzen, sein. Vgl. 30, 8. — *Ĕmavaitîm — dregvaçu* Ner.: *utsâhaṁ satvaṁca dadanti dalasja durgatinaḥ.* Sehr schwierig ist das ἅπ. λεγομ. *çinăm.* Nach Neriosengh soll es Kraft, Stärke bedeuten, welche Erklärung mir eine reine Vermuthung und sich bloss auf die wohlbekannte Bedeutung des bei ihm stehenden *ĕmavaitîm,* stark, mächtig, zu stützen scheint. Früher schwankte ich zwischen der Bedeutung schneidend, scharf von *çi, çô,* schärfen (VIII, p. 754), und Segensspruch. Letztere war bloss gerathen. Dem Zusammenhang nach ist es ein Substantiv, als dessen Adjectiv *ĕmavaitîm* anzusehen ist. Aus dem Neupersischen könnte *sen,* Speer, verglichen werden, aber der sich ergebende Sinn „einen starken

Speer (Waffe) gegen die Lügner zu machen" scheint mir nicht recht angemessen. Am besten stimmt „Glücks-Segensspruch" zum Zusammenhang, welche Bedeutung ich nun auch etymologisch rechtfertigen kann. Das wedische *çam*, Glück, Heil, wird im Baktrischen zu *çẽñ*, wie *çẽñdâo*, Glück bringend, beweist. Von dieser Wurzel ist es eine Femininbildung durch *â*. Für *çinãm* scheint mir indess die Lesung von K. 5 *çanãm* richtiger. — *Â is* — *ãçtãçcâ* Ner.: *te eta*[*e*] *prataritâ santi ânâçe nâstikâḥ; kila paçcâtġânanti jat pratâritâh sma je 'sjâm dînâu nâjânti vâcamċa anjeshâm vilupanti.* Die Erklärung des *dvafshẽñg* durch betrogen gründet sich wohl auf eine Ableitung von *daêva* oder *diwź;* diese kann aber sprachlich nicht gut gebilligt werden. In 53, 8 wird der Nominativ *dvafshô* ganz abweichend durch *prasâdaḥ*, Gunst, erklärt, woraus zur Genüge erhellt, dass der richtige Sinn den Uebersetzern längst verloren gegangen war. Die von mir VIII, p. 755 gegebene Erklärung Stärke, Macht hat manches für sich, sie müsste aber auf die böse Macht beschränkt werden. Dass der erste Theil des Worts *dva*, zwei, ist, leuchtet ein; der zweite *fshẽñg* lässt sich doppelt ableiten, einmal von *fça* = skr. *psâ*, essen, zunehmen, dann von *piç*, bilden, wovon *paêçañh*, Gestalt. Letztere Deutung gefällt mir nun besser. Doppelgestalt, d. i. Truggestalt scheint eine vortreffliche Bezeichnung der bösen Mächte, deren Wesen Lug und Trug ist, und von deren Vernichtung hier der Dichter redet. *Anâsê* ist eine erste Person medii imperf. (eigentlich praes.) mit dem Augmente; vgl. *avaênatâ* 30, 2.

V. 15. *Jêzi* — *khshajêhî* Ner.: *ċet tadâ punjena prakaṭatajâ samçlishṭapârthivir asi.* Dem *pôi* scheint in dieser Uebersetzung *prakaṭatajâ* „durch Deutlichkeit" zu entsprechen; sie kann aber nicht gerechtfertigt werden. In v. 16 wird es abweichend durch *pâtâraḥ* „die Schützer" übersetzt, wobei dem Uebersetzer wohl die Wurzel *pâ*, schützen, vorschwebte. Aber diese Herleitung ist geradezu unmöglich. Dass *pôi* mit Sanskrit *pîvan*, fett, πίων, πίειρα verwandt und noch im neupersischen *pî*, Fett, erhalten ist, lässt sich nicht bezweifeln; ebenso wenig, dass *pôi* mit dem folgenden *maṭ* in *pôimaṭ* zusammengelesen werden muss, da sonst *pôi* ein Indeclinabile sein müsste, zu welcher Annahme doch gar kein Grund vorhanden ist (s. darüber VIII, p. 755 u. Gött. Gel. Anz. 1854, p. 258. Note). Sein Fettes hat hier wohl eine tropische Bedeutung, wie unser Mark und das hebr. חֵלֶב, Fett, und heisst soviel als sein Bestes, Edelstes. Worauf der Genitiv *ahjâ*, sein, der nur mit *pôimaṭ* verbunden werden kann, bezogen werden soll, ist nicht recht klar, da der Vers in keinem rechten Zusammenhang mit dem vorhergehenden steht. Aus dem, was folgt, vermuthe ich, es bezeichne den Feind, der besiegt ist oder besiegt werden soll, dessen Schätze dann dem Sieger zufallen. — *Hjaṭ* — *ġamaêtê* Ner.: *jadâ samagrâmânċa anaçvaram* [*aneçvaram*] *samâgamishjati; kila âtmâ naḥ punaru tano* [*tanâu*]

bhavati. In der Erklärung des *çpâdâ* durch *samagrâma* (für *sañgrâma*), Krieg, Schlacht, liegt ein Rest von Wahrheit, wogegen meine frühere Deutung (VIII, p. 756) von selbst, aus freien Stücken entschieden irrig ist. Dass es zunächst der Form nach ein Nom. Dualis ist, zeigt die sich unmittelbar darauf beziehende dritte Person dual. verbi: *ǵamaêtê* deutlich. Für die Bedeutung sind mehrere Stellen der Jeschts entscheidend, wie 5, 68: *tãm jazata Ǵâmâçpô jat çpâdhem pairi-avaênat dûrât ajañtem*, diese (die *Anâhitâ*) verehrte *Ǵâmâçpa*, als er das Heer von ferne nahen sah, vgl. 14, 43: *jat çpâdha kañǵaçâoñtê*, als die Heere zusammentrafen, und 14, 58: *jatha azem aom çpâdhem vanâni*, dass ich dieses Heer vernichte (s. noch 13, 37 *pouru-çpâdhâo*, mit vielen Heerschaaren, von den Fravaschi's, und 5, 68. 10, 35). Die Bedeutung Heer giebt an allen Stellen den besten Sinn und wird durch das aus *çpâdâ* verstümmelte neupersische *sipâh*, Heer, vollkommen bestätigt. — *Avâis* — *dîdereghżô* Ner.: *teshu prasiddhishu jathâ mahâǵñânin prarohena praropita* [*pajata*]; *kila dîneh pravṙttiḥ sampûrṇâ bhavishjati antas tasmin kâle*. Die Uebersetzung des *dîdereghżô* durch wachsen machen, hervorgehen lassen ist im Allgemeinen richtig, da der Wurzel *derez* = *dṙh* die Bedeutung wachsen zukommt. Nur ist diese Grundbedeutung weder hier, noch in der Parallelstelle 48, 7 anwendbar, sondern *dîdereghżô* (Adjectiv der Desiderativbildung s. zu 45, 9) hat die abgeleitete von fest machen, kräftigen, wie auch den Derivatis *deresa* und *derezra* (Jt. 14, 46 neben *ughra*, gewaltig, 13, 75 neben *çûrâo*, *çvistâo*, stark, sehr stark), die von fest, stark zukommt. S. weiter darüber meine Erklärung von אדרזדא in Ewald's Jahrbüchern der Biblischen Wissenschaft, Bd. V, p. 152 f. — *Kuthrâ* — *dadâo* Ner.: *kasja nigrahaṁ kasmâića pârthivatvaṁ dâsjati*. Die Deutung des *ajâo* durch *nigraham*, Enthaltung, Zurückziehung, ist höchst auffallend, da dieses nur der Genitiv-Ablativ des Duals sein kann s. 30, 5. 6. Vend. 13, 41 (*katârô ajâo vehrkajâo*, welcher von diesen beiden Wölfen). Im Pârsi findet es sich in der Bedeutung oder (s. Spiegel, Pârsigrammatik p. 134, lin. 11), woraus dann das neupersische *jâ*, oder, geworden ist. An unserer Stelle will die ursprüngliche Dualbedeutung „von diesen beiden“ keinen rechten Sinn geben, obschon es auf die „beiden Heere“ zurückbezogen werden könnte; denn dann wäre auch für den Genit. plur. *vananãm* ein Gen. dual. *vanajâo* zu erwarten. Nimmt man es dagegen in der spätern pârsischen Bedeutung oder, so bekommen wir einen guten Sinn; und auf diese Weise wird auch das schroffe Zusammenstehen der Fragewörter *kuthrâ*, wo? und *kahmâi*, wem? gemildert. *Vananãm* ist nicht auf *vana*, Holz, Baum, zurückzuführen, wie ich früher that; denn obschon sich *vana* im Zendawesta wirklich in dieser Bedeutung findet (Vend. 5, 1, vgl. das pârsische *van*, Baum; Spiegel, Grammat. der Pârsisprache, p. 143, lin. 1), so giebt es hier keinen erträglichen Sinn, wesshalb wir davon absehen müssen. Die Uebersetzung Nerios. durch *pâr-*

thivatvam, Herrschaft, kommt der Wahrheit näher. Im neupersischen *bân,* Herr, Gebieter, ist unser *vana* noch erhalten; die Dehnung des *a* zu *â* darf nicht befremden, da sie öfters im Neuirânischen im Verhältniss zu der ältern Sprache sich findet (vgl. *Irân* aus *Airjana*). Die Wurzel ist *van,* besiegen, vernichten, die häufig genug im Zendawesta gebraucht ist. In fine compos. finden wir *vana* in der Bedeutung vernichtend, so Jaç. 9, 17 *drugem-vanô,* die Drukhs vernichtend, neben *ṭbaêshô-taurvâo,* den Hass überwindend. So heisst es eigentlich vernichtend, siegend und wurde dann eine Bezeichnung für Herr, Gebieter, der von den orientalischen Völkern leicht als der Sieger gefasst wird. In unserer Stelle lässt sich ihm wohl diese abgeleitete Bedeutung beilegen.

V. 16. *Kē verethrem — heñti* Ner.: *ke viğajatajâ hamtâram pâtâraḥ çikshâjâm je samti.* Vgl. Jt. 1, 20, wo die Stelle citirt ist. Die Uebersetzung des *verethrem* durch Besiegung gründet sich auf die diesem Wort in den spätern Büchern zukommende Bedeutung Sieg (Jt. 13, 24. 40 *jâo dâthrîs verethrem,* die sieggebenden, von den Fravaschi's), die noch in dem daraus entstellten neupersischen *fîrûz,* siegreich, Sieg, erhalten ist. Sie ist aber auf unsere Stelle so wenig anwendbar, als auch in vielen andern der spätern Schriften. So 19, 54: *tem haćâṭ verethrem viçpô-ajârem etc.; âaṭ ana verethra haćimnô vanâṭ haênajâo khrvîshjêitîs âaṭ ana verethra haćimnô vanâṭ viçpê ṭbishjatô,* ihm möge folgen *Verethrem,* das allen Helfende, von diesem *Verethrem* begleitet möge er die feindlichen Heere vernichten, von diesem *Verethrem* begleitet möge er alle Feinde vernichten. 13, 38: *jûžem tadha taurvajata verethrem dânunãm tûranãm,* ihr besiegt hier das *Verethrem* der feindlichen *Dânu's* (Name von Dämonen). 5, 69: *avaṭ âjaptem dazdi mê — jatha azem avatha verethra haćânê,* lass mich das erreichen, dass ich dort den *Verethra's* folgen möge. 13, 46: *narô — jâhva verethra,* Männer, in denen die *Verethra's* (sind). Das Adjectiv *verethravaçtema* (Superlat. von *verethravaṭ*) finden wir Jt. 14, 3 neben *amavaçtema,* sehr stark; 11, 3 heisst das heilige Gebet *Ahuna vairja* ein *verethra verethravaçtema,* d. i. am meisten mit der Eigenschaft des *Verethrem* begabt. Nach diesen Stellen ist *verethrem* nicht sowohl der Sieg, als etwas, was den Sieg verleiht, ein Siegesgenius, die innere geistige Kraft, durch die der Sieg allein möglich wird. Wie *verethrem* im Zendawesta zu dieser Bedeutung kommt, ist schwer zu sagen, da dieses Wort mit dem *vṛtra* des Weda, dem Wolkendämon, der die himmlischen Wasser zu entführen sucht und gegen den stets Indra ankämpft, identisch ist und ausserdem die Worte *verethrağa* = *vṛtraha,* d. i. *Vṛtra*tödter, *Vṛtra*besieger (ein Beiname Indra's), im Zendawesta in der Bedeutung siegreich und *Verethraghna* (von der gleichen Bedeutung) als Name eines guten Genius (*Behrâm* der Pârsen) bekannt genug sind. Die Bedeutung Feind überhaupt, die *vṛtra* im

Weda auch hat, lässt sich dem *verethrem* in den spätern Stücken nirgends mit Recht beilegen. An unserer Stelle hängt nun alles von der Fassung des folgenden Worts ab. Die meisten Codd. haben *ǵâthwâ,* das von West. nach K. 6 in *ǵâ thwâ* getrennt wird. Diese Trennung giebt indess keinen irgendwie vernünftigen Sinn, da *ǵâ* allein, ohne mit *verethrem* als letzter Theil eines Compositums verbunden zu werden, grammatisch ebenso wenig erklärt werden kann, als ein Accusativ *thwâ,* dich, zu der Structur des Satzes passt. Die Schreibung *ǵâthwâ* giebt indess auch keinen genügenden Sinn; es könnte nur Instrumental sing. oder Nom. plur. eines Thema's *ǵâthwa* sein, das Tödtung bedeuten könnte; aber hiemit liesse sich das an der Spitze des Satzes stehende *kē,* wer? nicht reimen; dieses verlangt hier ein Verbum finitum oder zum mindesten einen Nominat. sing., also entweder *ǵâṭ,* er schlug, oder *ǵâtâ,* ein Mörder. Letztere Fassung ist unhaltbar. Wenn sich auch der Accusativ *verethrem* von einem Nomen actoris *ǵâtâ* abhängig machen liesse (man bedenke, dass diese Bildungen im Sanskrit als dritte Person sing. futuri gebraucht werden können), so würde das *w,* das alle Codd. zeigen und das schwerlich nur von Abschreibern herrühren kann, gar nicht erklärt werden können. Dagegen heben sich alle Schwierigkeiten, wenn man *ǵâth wâ* trennt, *ǵâth* als dritte Person sing. Aorist II von *ǵan,* schlagen, und *wâ* als gleichbedeutend mit der Partikel *vâ* fasst. Die Verwirrung der handschriftlichen Lesarten rührte davon her, dass das schliessende *t* unmittelbar vor dem *v* des folgenden *vâ* gleich *th* gesprochen und in Folge davon das *v* in *w* verwandelt wurde nach dem bekannten Gesetze der Aspiration (*thwâ,* dich, = *twâ*). Gegen diese leichte Emendation könnte man einwenden, dass dem disjunctiven *vâ* kein zweites *vâ* folge. Diess ist aber nicht nothwendig, wie v. 12 *kē ashavâ-dregvâo vâ* zeigt. Da zudem der Vers irgend einem alten Liede entlehnt ist und mit dem vorhergehenden in gar keinem Zusammenhange steht, so liegt immerhin auch die Annahme nahe, dass ihm in dem Stücke, zu dem er gehörte, ein Satz mit einem *vâ* vorhergegangen sei. Dass *ǵâṭ* für das regelmässigere *ǵaṭ* gesetzt ist (man vgl. *ǵata,* geschlagen) darf nicht befremden; der ältere Dialekt liebt solche Dehnungen; man vgl. v. 10 *hâtãm* für *hatâm* = *satâm.* Nach dieser Erklärung des *ǵâthwâ* der Handschriften lässt sich nun auch die Bedeutung von *verethrem* bestimmen. Es kann dem Zusammenhang nach hier nicht Siegesgenius bedeuten, sondern es ist in dem alten wedischen Sinn von Feind zu nehmen; aber es ist nicht Feind überhaupt, sondern bezeichnet wohl die überirdischen Feinde, die Dämonen. Die folgenden Worte, welche durch das Relativum *jôi* an den kleinen Hauptsatz: wer schlug den Feind? angeschlossen werden, dienen bloss zur nähern Bestimmung des Feindes oder der Feinde. Sie geben aber so, wie die Mss. abtheilen, keinen Sinn. *Pôi çēñg,hâ* wird man nicht, selbst beim besten Willen, vernünftig als zwei Worte erklären können. *Pôi*

mahnt sogleich an *pôimaṭ* im vorhergehenden Verse; aber Fett giebt hier nicht nur gar keinen Sinn, sondern das Wort liesse sich auch gar nicht construiren; ebenso wenig würde *çēñg,hâ* erklärt werden können. Die leichteste und sicherste Aushilfe ist *pôi çēñg,hâ* als ein Wort *pôiçēñg,hâ* zu schreiben; dieses ist der Instrumental von *paéçañh*, Gestalt, Form (skr. *peças*, armen. *pês*). Zu der Trennung und dem Missverständniss gab wohl die von der spätern etwas abweichende Orthographie Veranlassung; *ôi* steht im Gâthâdialekt oft gleich *é*, *aé*, z. B. *vôiçtâ* für *vaéçtâ* und *ēñg,hâ* ist für *añhâ* gesetzt, vgl. *mēñg,hâi* für *mañhâi*. Zu diesem Instrumental gehört *ćithrâ* aus dem Anfang der folgenden Zeile als Adjectiv. Das Relativum ist, obschon *verethrem*, worauf es sich bezieht, im Singular steht, im Plural *(jôi)* gesetzt, da *verethra* als Collectiv gefasst werden kann. — *Citkrâ* — *ćiżdî* Ner.: *prakaṭatajâ me çrishṭijê bhuvanam̃ dvaje 'pi gurutâm; açvâdajitâ âdeçam ihalokîjam̃ paralokîjagurutajâ grahito 'smi.* Mit *môi* beginnt ein neuer Satz. Für *ahûbis*, wie Westergaard richtig die handschriftlichen Lesarten *ahûm bis* und *ahû bis* corrigirt, hat Nerios. *bhuvanam dvajê;* durch *dvajê* wollte er *bis*, das er für das Zahladverbium *bis*, zweimal, hielt, übersetzen, was aber ganz künstlich und unthunlich ist. Das letzte Wort *ćiżdî* ist von Nerios. gar nicht übersetzt; denn *gurutâ* entspricht dem *ratûm*. Dieses *ćiżdî* hielt ich früher (VIII, p. 757) für einen Imperativ von *ćish*, verehren; aber der Imperativ hat in dem ganzen Satze keine rechte Stelle; man müsste ihn nur als einen Satz für sich nehmen, wodurch aber kein guter Sinn gewonnen würde. Jetzt sehe ich in *ćiżdî* nur den Locativ-Instrumental (nach wedischer Art) von *ćiçti*, Erkenntniss, Wissenschaft; die Dehnung des wurzelhaften *i* zu *î* darf nicht auffallen, wenn man *kaçćiṭ* und *kaçćîṭ*, *viçta* und *vîçta* bedenkt; die Erweichung des *çt* zu *żd* ist derselben Art wie die von *âdrēñg* aus *âthrēñg*, wohl nur eine Folge des langen Vokals. — *Aṭ hôi* — *manañhâ* Ner.: *evam̃ tasja uttamena Çroçasja samâgamanam̃ manasâ; kila uttamena manasâ saha Çroçasja iti Gustâspasja uttamena manasâ dinâu samâgamanam̃.* Einige Schwierigkeit macht *hôi* hinter *aṭ;* Nerios. giebt es durch *tasja* und verbindet es mit *Çraoshô*, was aber kein Genitiv, sondern ein Nominativ ist. Auf ein Wort im vorhergehenden Satze, auf *môi* oder *ratûm* kann dieser enklitische Genitiv-Dativ des Demonstrativstammes *hî* nicht bezogen werden; dagegen lässt es sich im nachfolgenden mit *ahmâi*, diesem, verbinden. Aber es lässt sich auch in adverbialem Sinne davon, desshalb nehmen, wie in der später so häufigen Phrase *paititem hê* „es ist dafür, desshalb gebüsst". Dann bezieht es sich auf die „Feinde von mannigfacher Gestalt" zurück. Diese Fassung ist entschieden der so schwerfälligen Verbindung mit *ahmâi* vorzuziehen. — *Gañtû* ist von Nerios. durch *samâgamanam*, Zusammenkunft, wiedergegeben, wonach er es offenbar von *gam*, *ǵim*, gehen, ableitete und als ein durch *tu* gebildetes Nomen abstractum wie *zañtu* fasste. Beides ist aber

entschieden falsch und giebt auch keinen erträglichen Sinn. *Ǵañtû* ist hier eine dritte Person sing. Imperativi von *ǵan* = *han*, schlagen, tödten. So gefasst ist es ein ganz passendes Prädikat zu *Çraosha*, dem Genius, der mit dem Schwert in der Hand die Feinde abwehren und vernichten soll. Das Fehlen eines Objects begreift sich, wenn man schlagen allgemein in dem Sinn von kämpfen fasst. — *Mazdâ — kahmâićit* Ner.: *mahâǵñânin tasja me kâmaḥ jasja kâmaḥ kebhjaçćit*. *Vashî* ist hier durch *kâmaḥ* wiedergegeben und demnach als Substantiv gefasst. Obschon die Analogie von *frashî*, *fraçî* und die ähnliche Stelle 43, 1, wo anstatt des *vashî* ein anderes Substantiv *ustâ* gesetzt ist, für die substantivische Fassung angeführt werden könnte, so ist sie doch weder hier, noch in der Parallelstelle 43, 9 befriedigend. Viel passender nimmt man *vashî* als eine zweite Person sing. praes. von *vaç*, wollen. Dass diese wirklich *vashi* lautet, beweist Jt. 1, 10 unwiderleglich. Dem Sinn nach ähnlich ist 29, 4: *jathâ hvô vaçaṭ*.

V. 17. *Kathâ — khshmaṭ* Ner.: *mahâǵñânin samajakartr̥tvam jushmâkam; kila kâlo jaḥ paçćât asja kadâ prâpsjati*, grosser Weiser! eure Zeiterfüllung; d. h. wann wird die Zeit nach dieser Zeit (die zukünftige, das Ende der Tage) eintreffen? *Zarem* wird somit als Zeit erklärt, eine Deutung, die sich etymologisch rechtfertigen lässt, wenn man das skr. *ǵaras*, Alter, herbeizieht. Unser Uebersetzer hielt es wohl für verwandt oder einerlei mit *zrvâna*, Zeit. Aber der Begriff Zeit widerspricht ganz dem Zusammenhang und namentlich der Verbindung des *zarem* mit *ćarânî* „ich will gehen", das von Ner. ganz irrig auf die Wurzel *kere*, machen, zurückgeführt wird. Auch das entweder identische oder jedenfalls nah verwandte *zaraçća* Jt. 9, 26 spricht dagegen. Dieses steht im Parallelismus mit *daênãm mâzdajaçnîm* und *vaṅuhîm fraçaçtîm* und scheint demnach eine ähnliche Bedeutung wie Glaube, Lehre zu haben. Früher (VIII, p. 757 f.) führte ich es auf die Wurzel *zar* = *ǵar*, lobsingen, preisen, zurück, und ich sehe noch keinen genügenden Grund, hievon abzugehen. Der Weda bietet das Substantiv *ǵarâ*, Lob (Rv. I, 38, 13), und das Compositum *ǵarâbodha*, Lob erkennend (Rv. I, 27, 10). *Zarem* heisst somit Lob, Lobpreis und setzt ein Thema *zara* voraus und ist eng mit *ćarânî* zu verbinden, so dass beide zusammen „ich will zum Lobe gehen" heissen. In diesem Ausdruck mag eine Anspielung auf den Namen *Zarathustra* liegen, der, wie ich schon anderwärts (IX, p. 693) gezeigt habe, „grösster Liederdichter oder Sänger" heisst. *Haćâ khshmaṭ* ist euretwegen, eurethalben. Diess wird durch das Folgende näher bestimmt. — *Âçkitîm — aêshô* Ner.: *sâ vikramatâ jâ jushmâkam̃ [kila kârjâṇi jushmâkam̃ kadâ sam̃pûrṇâni karishjati] jeća me bhavanti vaćasâm thajitâraḥ*. *Âçkitîm*, wie West. richtig nach K. 5 schreibt, ist hier durch Kraft, Tapferkeit übersetzt. Aber diese Uebersetzung lässt sich bei diesem ἅπ. λεγομ. etymologisch nicht be-

gründen. Die Wurzel ist *ski*, s. darüber zu v. 10; 47, 5 treffen wir das Partic. *â-çkjãç*, weilend, wohnend in, wonach es Wohnung, Herberge heissen muss und somit nur ein anderer Ausdruck für das gewöhnliche *demâna* ist; vgl. *skjêitibjô* neben *vîżibjô* 53, 8. Da dieses *âçkitîm* von *carânî*, einem Verbum des Gehens, abhängig ist und dieses zunächst eine Präposition der Richtung wie *â*, zu, nach — hin, fordern kann, so liesse sich *âçkitîm* auch auflösen in *â çkitîm*. Weil der Accusativ allein aber auch die Richtung ausdrückt und die Handschriften nichts von dieser Trennung des *â* wissen, so können wir von dieser Aenderung abstehen. Ueber das Lobsingen in *Ahuramazda's* Wohnung vgl. 34, 2. *Vâkhs* wird von West. mit *aêshô* zu einem Compositum verbunden. Diess ist aber sicher unrichtig, weil auf diese Weise der Satz wohl ein Subject nebst Copula, aber kein Prädikat hätte; gerade letzteres muss *aêshô* sein. Die Deutung Nerios. „die Antreiber der Worte" ist nicht ganz stichhaltig, enthält aber etwas Richtiges. Ich fasse hier *aêshô* im Sinne von *aêsha* 28, 5, Trachten, Streben, Suchen. Mit *jjatćâ*, daher auch, wesshalb auch, wird der ganze Satz eingeleitet. — *Çarôi — ameretâtâ* Ner.: *svâmino bhavishjanti upari Avirdâde Amirdâde. Çarôi* ist demnach als Plural in der Bedeutung „Herren" genommen; aber es kann kein Nom. plur. sein, sondern ist ein Locat. sing. Die Bedeutung Herr gründet sich zwar auf das neupersische *sar*, Haupt, Oberhaupt, aber sie giebt nirgends in den *Gâthâ's* einen guten Sinn (s. das Gloss.). Sollte unser *çara* indess mit diesem neupersischen Worte, dem im Sanskrit das Neutrum *çiras*, Haupt, entspricht, identisch sein, so wäre in den *Gâthâ's* gewiss die neutrale Form *çaranh* zu erwarten; wir finden sie aber nirgends. Die ihm in den alten Liedern zukommende Bedeutung ist nur die von Schutz, Hilfe, gleich dem sanskr. *çarman* (s. das Gl.). Der Infinitiv *bûżdjâi* ist von Nerios. als dritte Person plur. futuri der Wurzel *bû*, sein, gefasst. Diese Ableitung ziehe ich jetzt meiner frühern von *buǵ*, geniessen (VIII, p. 759), vor. Wir haben in dieser Form wirklich den Infinitiv futuri besagter Wurzel, deren Futurstamm *bûshj* lautet. Die folgenden Worte *haurvâtâ ameretâtâ* sind Instrumentale „im Schutz sein werden durch *Haurvat* und *Ameretât*", d. i. von ihnen geschützt werden. — *Avâ — haćâ* Ner.: *evam̃ mâm̃thravânjâḥ je dânam dharmasanmiçram; kila prasâdam eva dadâti. Avâ mãthrâ* müssen als Instrumentale genommen und noch mit *bûżdjâi* verbunden werden in demselben Sinne wie *Ameretâtâ*. Die Deutung des *râthemô* durch Gabe ist ganz richtig, vgl. 53, 6. Ebenso fasste ich es auch schon früher (VIII, p. 759 f.).

V. 18. *Kathâ — hanânî* Ner.: *katham̃ satjatajâ tasja prasâdasja anurûpo bhavâmi; kila me apratâranatajâ svâdhîno bhavet. Ashâ* ist hier als Instrumental und in der Bedeutung eines Abstractums Wahrhaftigkeit genommen. Aber beides ist unrichtig. Der Instrumental lässt sich nicht construiren, und die Bedeutung Wahr-

haftigkeit ist unpassend. Es ist vielmehr Vocativ in der Bedeutung Wahrer, Wahrhaftiger, dem *Mazdâ*, dessen Bezeichnung es ist, in der dritten Zeile parallel stehend. *Mîždem hanâni* kann nicht „ich bin dieser Gunst würdig" bedeuten, wie es von Ner. gefasst ist. Denn *hanâni* ist deutlich eine erste Person sing. Imperativi der Wurzel *han* = *san*, spenden. Dass von einer Opferspende und nicht von einem Verdienste die Rede ist, beweist die gleich folgende Zeile, in der die Opfergabe näher beschrieben ist. Auch die in der Glosse gegebene Deutung frei, selbstständig ist unpassend. — *Daçâ* — *ustremćâ* Ner.: *daçânâm̃ açvânâm sabîǵânâm ushṭhrânâmća.* Ueber *arshnavaitîs*, eigentlich männerbegabt, d. i. schwanger, trächtig, s. VIII, p. 760. *Ustrem* lässt sich nicht mit Ner. als Kameel deuten, obschon wir das Wort in dieser Bedeutung wirklich im Zendawesta finden, da neben der bestimmt angegebenen Zahl von Stuten die Nennung nur eines Kameels (sogar ohne das Zahlwort) sehr sonderbar sein würde. Das Wort kann hier nur soviel als das skr. *uttara* sein und höher, darüber hinaus, d. i. eine grössere Anzahl, bedeuten. — *Jjaṭ* — *Ameretâtâ* Ner.: *jathâ me maǵdah jad evam vedmi Avidadisja Amidadasja. Apavaiti* ist hier in mehrere Worte, wie es scheint, in zwei, *apa* und *vaiti* aufgelöst. Letzteres soll ich weiss heissen, also von der Wurzel *vid*, wissen, stammen. Diese Deutung ist indess eine reine Spielerei. Früher (VIII, p. 760) fasste ich es als eine dritte Person conjunct. imperf. der Wurzel *pu*, läutern, reinigen; aber diese Wurzel ist in dieser Bedeutung im Baktrischen nicht gebräuchlich und würde überdiess nur einen sehr gezwungenen Sinn geben. Aus dem Substantiv *apavaiâitê* Vend. 9, 52 lässt sich nichts für die Bedeutung des *apavaiti* unserer Stelle erschliessen, da die Lesung jenes Worts nicht sicher, vermuthlich eher falsch ist; auch mit dem ebenfalls zweifelhaft gelesenen *apivaiti* Jt. 10, 27, das sicher ein Verbum ist und den Sinn von wegnehmen zu haben scheint, lässt sich wenig anfangen. Der Zusammenhang und die Construction unserer Stelle scheint eine Verbalform zu verlangen; aber es lässt sich keine passende Wurzel finden. Die den Dualen *haurvâtâ ameretâtâ* sonst beigegebenen Prädikate *utajûiti* und *tevîshi* veranlassen mich in *apavaiti* eben ein solches (im Dual) zu sehen. Die Bedeutung anlangend, so würde das wedische *apavat* „mit Wasser versehen" lautlich vollkommen entsprechen; aber die Bedeutung will nicht recht passen. Besser empfiehlt sich eine Ableitung von *apa* (Adverbium und Präposition), weg, darauf, mittelst des Suffixes *vat*, so dass es eine ähnliche Bedeutung wie der Superlativ *apĕma*, der äusserste, in der Verbindung *urvaêçê apĕmê* (43, 5) hat, etwa wie die von zukünftig. Das Verbum substant. ist, wie oft, zu ergänzen. — *Jathâ* — *dâoṅhâ* Ner.: *evam̃ jathâ tubhjam̃ća dadâmi.* Ueber *dâoṅhâ*, das irrig als eine erste Person gefasst ist, s. zu 34, 1.

V. 19. *Jaç — dâitê* Ner.: *jaḥ prâptam prasâdam anurûpiṇino* [?] [1]) *dadâti.* Ueber *haneñtê* (Dat. sing. des part. praes.) s. zum vorigen Vers. — *Jē — dâitê* Ner.: *jaḥ asti tasmâi satjavaktâ naro dadânaḥ* [*uttamo nâ*]. *Iṭ* ist hier durch *asti* und *nâ* durch *naraḥ* wiedergegeben. Der bei dieser Deutung sich ergebende Sinn „welcher Mann diesem Wahressprechenden giebt" würde indess dem vorigen Gliede, dem das unsere allem Anschein nach parallel sein muss, völlig widersprechen. Der Parallelismus verlangt auch für diesen Satz durchaus eine Negation. Diese wird, wie ich schon früher (VIII, p. 761) annahm, dadurch gewonnen, dass man *nâ* und *iṭ* als eine Auflösung der gewöhnlichen, aber zusammengesetzten Negation *nôiṭ* (aus *na* + *it*) betrachtet. — *Kâ — paourujê* Ner.: *kiñ tasja tena dosheṇa asti prathamañ; kila tasja tena pâpakarmatvena prathamañ.* Die dem *mainis* hier gegebene Bedeutung Frevelthat, Verbrechen scheint nur gerathen zu sein; sie lässt sich weder aus den Stellen (dieser und 31, 15) beweisen, noch etymologisch begründen. Dagegen wäre die Bedeutung Strafe, Ahndung, Rache nicht unpassend, die sich auch etymologisch begreifen liesse, wenn man die Wurzel *man*, denken, in dem Sinne von gedenken (einem etwas gedenken = sich an Jemand zu rächen suchen) fasst. Da aber diese Bedeutung weder durch Stellen aus dem Zendawesta noch aus dem Weda bewiesen werden kann, da sich ferner die nahe Verwandtschaft des *mainis* mit dem so häufigen wedischen *manîshâ*, Andacht, Loblied, nicht verkennen lässt, so werden wir wohl von jener Deutung abstehen müssen. Ich halte es für das beste, bei der nächsten Bedeutung Dichten, Trachten zu bleiben. Die Accusative *tem* und *îm* (in der folgenden Zeile) müssen hier wegen ihrer Verbindung mit dem Verbum substant. *añhat* im Sinne eines Dativs gefasst werden; denn ein transitives Verbum, von dem sie abhängig gemacht werden könnten, lässt sich nicht finden. *Paourujê* steht wahrscheinlich für *paourujâ* und ist das Femininum von *paourujô* (= *pûrvja*, früher), wie K. 5 falsch corrigirt. Man vgl. seinen Gegensatz *apēmâ*, ein deutliches Feminin, im folgenden Gliede. — *Vîdvâo — apēmâ* Ner.: *ćettâ 'smi tasja jad asja asti nidâne; nidâne puṇjasja durgatiḥ.* Die Deutung des *apēmâ* durch *nidâne*, wonach es der Locativ eines Substantivs wäre, Aufhören, Ende, hat etwas Richtiges; Substantiv ist es zwar nicht, aber Adjectiv femin. und im Nominativ mit der Bedeutung die letzte (scil. *mainis*). Einige Schwierigkeit macht die syntaktische Verbindung von *vîdvâo*, wissend, von dem jedenfalls der Accusativ *avãm*, worin ich nur das Pronom. demonstrat. *ava* erkennen kann, abhängig ist. Man kann es von *pereçâ* zu Anfang des Verses abhängen lassen, „ich will fragen — kennend jenes Denken etc."; aber die beiden Sätze sind von einander zu weit entfernt. Daher möchte ich lieber hinter

---

[1]) Wohl *anurûpiṇe na* zu lesen.

vîdvâo das Verbum substant. ich bin *(ahmî)* oder in seiner Conjunctivform ich sei *(qjēm)* ergänzen.

V. 20. Die Worte von *ćithenâ* — *âoṅharē* finden sich nicht übersetzt in dem von mir copirten Manuscripte Neriosengh's. *Ćithenâ* erklärte ich früher (VIII, p. 761) als einen Infinitiv der Wurzel *ći*, büssen, wovon *ćitha*, Strafe. Aber die Infinitivformen auf *tana* sind wohl der ersten Keilschriftsprache, aber nicht dem Zendawesta bekannt; zudem müsste man, wäre es wirklich ein solcher Infinitiv, entweder den Dativ *ćithanâi* oder den Locat. *ćithanê* erwarten. Aus diesen Gründen ist die alte Erklärung zu verlassen. Ich halte jetzt dieses *ćithenâ* für eine Zusammensetzung von *ćit*, dem Neutrum des Interrogativstammes *ći* i. e. quis und des Enklitikums *na*. Das *e* ist blosser Bindevokal, der häufig an die Interrogativ- und Relativpronomina antritt, wenn sie enger mit einem folgenden Wörtchen verbunden werden sollen, wie *jaçe thwâ*, *kaçe thwâ*. Das *t* wurde zu aspirirtem *th* vor *na*, gerade wie *skjaothana* oder *skjaothna* einem *ćjâutna* gegenübersteht. So ist das Sätzchen eine an *Ahuramazda* gerichtete Frage nach den *Daêva's*, was sie seien oder wozu sie da seien. — *Aṭ* — *dâtâ* Ner.: *evam idam pṛććhâmi je pratiskhala*[*n*]*ti; teshâm̃ je jushmâkam̃ gavâm̃ kadarthakânâm.* Hier ist die Uebersetzung Neriosengh's sehr lückenhaft; wahrscheinlich wussten die Erklärer des Zendawesta aus der Sâsânidenzeit nicht alle Worte dieses höchst schwierigen Verses zu deuten. *Peshjêinti.* So corrigirt Westergaard richtig das *peshjêiti* von K. 5. Die Lesung anderer Mss. *piskjêiñtî* (K. 6, 11) lässt keine richtige und verständliche Erklärung zu. Wollte man nämlich diese Lesung festhalten, so würde als Wurzel das v. 9 besprochene *ski*, weilen, sich herausstellen, die erste Sylbe *pi* aber müsste als Verkürzung der Präposition *aipi* genommen werden. Sonach könnte es verweilen, vielleicht auch bewohnen heissen. Aber die Präposition *aipi* wird in den *Gâthâ's* nie zu *pi* verkürzt und die Bedeutung widerspricht dem Zusammenhang, da *jôi* auf die *daêvâ* sich zurückbeziehen und daher von kämpfen, streiten oder schaden die Rede sein muss. Zu einer vollkommen richtigen Erklärung des auf den ersten Anblick höchst schwierigen Worts gelangen wir durch eine nähere Betrachtung von *peshana* und *peshanâ* der spätern Bücher. Jt. 5, 109: *jaṭ bavâni aiwivanjâo* — *duždaênem peshanemća daêvajaçnem drvañtemća*, dass ich überwindend sein möge den Schlechtgläubigen und den *peshana*, den Daêvaverehrern und Gottlosen (eigentlich feindlich Angreifenden); vgl. 19, 87. Jt. 9, 30 (vgl. 17, 50): *jatha azâni peshanê asta aurvañtô*, dass ich acht Renner treiben möge gegen den *Peshana*. Aus diesen Stellen ergiebt sich klar, dass *peshana* so viel als Feind und zwar Glaubensfeind bedeuten muss. Das femin. *peshanâ* bedeutet dagegen deutlich Kampf, Schlacht, so Jt. 13, 17: *tâo ughrâhu peshanâhu upaçtãm heñti dâhistâo jâo fravashajô ashâunãm*, die Fravaschi's der Reinen bringen am meisten Hilfe in den gewaltigen

Schlachten. 13, 23: *jâo zaojâo vañhuthwaêshu jâo zaojâo verethraghnjaêshu jâo zaojâo peshanâhu*, welche schnell sind in Gutthaten, schnell bei Siegen, schnell bei Kämpfen. 13, 27: *tâo zaojâo tâo verethraghnjaêshu tâo peshanâhu; tâo idha jaṭ narô tukhma pereteñtê verethraghnjaêshu*, die schnellen in Siegen in Kämpfen, die da sind, wo die starken Männer um den Sieg kämpfen. Die letzten Worte von *tâo idha — verethraghnjaêshu* sind deutlich eine Glosse, welche das Vorhergehende, namentlich das *peshanâhu* erklären sollen. Die erklärenden Worte *idha jaṭ pereteñtê*, da wo kämpfen, lassen somit keinen Zweifel mehr übrig über die Bedeutung von *peshanâ* als Schlacht, Kampf [1]). Es ist vollkommen das wedische *pṛtanâ*, Schlacht; dieses musste nach demselben Gesetze zu *peshanâ* werden, nach welchem *ṛta* zu *asha*, *amṛta* zu *amesha* etc. ward. Im Weda findet sich noch einfacher *pṛt* im Sinne von Kampf. Hievon ist unser *peshjêiñti* ein Denominativ und heisst somit kämpfen, transit. bekämpfen. *Aêibjô* kann hier nur in reflexivem Sinn „für sich" (zum eigenen Besten) genommen werden. Das Subject müssen die *Daêva* sein. Der Accusativ *kãm* ist von *peshjêiñti* abhängig; aber es hat hier keine interrogative Bedeutung, sondern die 33, 6 angegebene allgemeinere Wesenheit, Bestand. Der Instrumental *jâis*, mit welchen, durch welche, bezieht sich auf die *Daêva's*. Ueber *karapâ* s. zu 32, 12; über *uçikhs*, einen andern Namen der von Zarathustra so angefeindeten und verwünschten wedischen Seher, Priester und Liederdichter, s. VIII, p. 762. Das Verbum *dâtâ* steht zwar im Singular (aor. medii), bezieht sich aber sowohl auf *karapâ* als *uçikhs*. — *Jâcâ — urûdûjatâ* Ner.: *jeca kikâḥ anirvittajaḥ avjapâradâtṛbhjaḥ*. Ueber *ãnmainê*, das nur gleich *âtmane*, für sich selbst, sein kann, s. zu 30, 7. Die dem *urûdûjatâ* gegebene Bedeutung: „Geber der Nichtvollbringung" ist gewiss irrig. Vor allem ist das Wort kein Substantiv, sondern ein Verbum und zwar die dritte Person sing. imperf. medii einer Wurzel *rûd*. Diese lässt sich auf das sanskritische *rudh*, abhalten, hemmen, oder *ruh* (für *rudh*), wachsen, zurückführen. Ersteres ist nur selten im Zendawesta; der sich ergebende Sinn „was der *kavâ* für sich abwehren liess" widerspricht dem Zusammenhang. Das zweite ist häufiger und auch noch im neupersischen *rustan*, wachsen, erhalten; aber die ursprüngliche Bedeutung wachsen ist hier nicht anwendbar. Dagegen giebt die wedische Bedeutung erlangen einen guten Sinn. Letztere ergiebt sich leicht aus der Causativform *rûdaj*, wachsen lassen, machen, im Medium für sich wachsen lassen, d. i. sich zukommen lassen, erlangen. Der ursprüngliche Causativ-

[1]) *Peshu* Jt. 5, 77: *huskem Peshûm raêcajaṭ*, er bewässerte das trockene *Peshu*, und Jt. 24, 42: *frâjañtô tarô Peshûm dûraê-çrûtam*, gehend durch das weitberühmte *Peshu*, gehört nicht hieher, sondern ist Name eines Landes. Da *esh* lautliche Veränderung für ursprüngliches *art* ist, so erhalten wir den Namen *Partu*, d. i. *Parthuwa* der Keilinschriften, Parthyene der Alten.

stamm *rûdaj* wurde zu *urûdûj* durch Einfluss des wurzelhaften inlautenden *u*, das eine grosse Macht über die benachbarten Vokale ausübt; das anlautende *u* ist ein einfacher Vorschlag, wie er sich bei dieser Wurzel gewöhnlich findet, vgl. *uruçta*, *urûraoṭ* u. s. w.; das zweite *û* trat an die Stelle des *a*, als Nachhall des *û* der Wurzelsylbe., Was die syntaktische Verbindung des Sätzchens anlangt, so ist es von *ît pereçâ* abhängig und dem *jôi peshjêiñtî* coordinirt. — *Nôiṭ* — *frâdañhê* Ner.: *na te prasâdeshu punjakârjam̃ pradadanti; kila jaḥ prasâdaḥ tebhjo dîjate tena kim̃cidapi sadhjâpâritaram̃ na kurvanti.* Der von der Tradition diesen Worten gegebene Sinn „sie fördern nicht bei den Gunstbezeugungen das reine Handeln" ist vollkommen falsch. *Hîm* ist kein Nominativ plur., sondern ein Accusativ sing. des Pronominalstammes *hi;* aber die streng accusative Bedeutung lässt sich hier so wenig festhalten, als bei *îm* im vorhergehenden Verse. Wir müssen es ebenfalls im Sinne eines Dativs nehmen, wollen wir nicht annehmen, dass das Verbum *mizĕn* mit zwei Accusativen construirt sei, was höchst unwahrscheinlich ist. Mit *mizĕn*, das schlechterdings kein Substantiv in der Bedeutung Gunst sein kann, hat es dieselbe Bewandtniss wie mit *uçĕn* v. 10. Es ist entweder dritte Person plur. imperf. activ. oder der Nominat. des part. praes., in beiden Fällen für *mizjan* stehend. Da nirgends, ausser *daêvâ*, ein Plural ist, worauf eine dritte Person plur. bezogen werden könnte, von diesen aber sicher nicht der Inhalt dieses Schlusssatzes ausgesagt sein kann, so werden wir am besten thun, uns der zweiten Auffassung zuzuwenden. Das Subject des Satzes ist dann der Vocativ *ashâ*, Wahrer! ein Name des *Ahuramazda*. Zu ergänzen ist nur wie in v. 10 das Verbum substantivum. Die Bedeutung von *miz* = *mih*, spenden, ist nicht im mindesten zweifelhaft. *Frâdañhê* ist kein Verbum wie Ner. annimmt, auch nicht von *dâ* + *frâ* abzuleiten, sondern es ist ein aus der zu v. 10 besprochenen Wurzel *frâd* gebildetes neutrales Abstractum, „Auffüllung, Umzäunung". Da dieses gewöhnlich von den *gaêthâ's*, den eingefriedigten erblichen Familiengrundstücken, ausgesagt ist, so kann *frâdañh* leicht die weitere Bedeutung „bleibender Besitz, Erbtheil, Eigenthum" annehmen.

Capitel 45.

Dieses Stück enthält ein grösseres, vor einer grossen Versammlung vorgetragenes Lied, das der Form und dem Inhalt nach eine unverkennbare Aehnlichkeit mit Cap. 30 zeigt. Einer grossen, von fern und nah zusammengeströmten Volksmenge werden hier die Hauptsätze der neuen Religion verkündigt, die Lehre von den zwei uranfänglichen Geistern und deren Verhältniss zu einander, von der Urweisheit und von *Ahuramazda*, als dem besten und allergrössten in der Schöpfung. Dem Lobe dieses grossen Gottes ist dann ein

grösserer Theil (6—10) gewidmet. Die sechs ersten Verse beginnen jedesmal mit den Worten: *at fravakhshjâ*, so will ich verkündigen, und leiten dadurch jeden neuen Gedanken ein. Der letzte Vers (11) gehört nicht zum Ganzen und kam wohl nur zufällig hieher. Der Inhalt und Gedankengang des Liedes ist im Einzelnen folgender:

Der Prophet fordert alle seine Zuhörer, die aus den verschiedensten Gegenden zusammengeströmt waren, auf, seinen Worten ein aufmerksames Ohr zu leihen; er wolle ihnen alles mittheilen, vor allem die von den Weisen erkannte Existenz eines ursprünglichen Geisterpaars, eines guten und eines bösen Wesens. Diese Verkündigung der neuen Lehre sollen weder der böse Geist, der nur Uebles und Verderbliches redet und das zweite Leben, d. i. das Geistesleben, dadurch zu vernichten sucht, noch seine Anhänger, die Lügner, die die nichtige Religion des Götzendienstes mit ihrer Zunge bekennen, stören (1). Nach diesen einleitenden Worten spricht er über das Verhältniss dieser beiden Geister zu einander, und zwar theilt er dieses in Form eines Gesprächs des weissen, guten Geistes mit dem schwarzen, bösen mit. Der gute Geist sagt zu dem bösen, dass alle guten Dinge, wodurch die Welt bestehe, die Gedanken, die Loblieder, die Intelligenzen, die Glaubenssätze, die heiligen Worte und Handlungen, die heiligen Sprüche und die Seelen, die Schutzgeister der Schöpfung, nur seiner Leitung folgen, und dass er dadurch in den Stand gesetzt sei, die ganze gute Schöpfung gegen Angriffe der Bösen zu schützen (2). Da als eine Hauptmacht gegen das Böse die Kraft des Verstandes und der Einsicht (vgl. 30, 10) hervorgehoben ist, so wird der Sprecher auf die zwei Arten derselben, die erste und die letzte, im Folgenden hingeleitet. Die erste ist die ursprüngliche, dem Menschen von Gott mitgetheilte, die letzte die durch Erfahrung vom Menschen selbst gewonnene Weisheit (vgl. 44, 19). Der Sprecher will nun allen denen, welche die göttliche Weisheit noch nicht kennen und die ihnen bereits mitgetheilten Sprüche nicht so anwenden, wie er selbst sie denkt und spricht, jene ihm von Gott selbst mitgetheilte Urweisheit verkündigen, damit ihnen die selbstgewonnene Weisheit für dieses Leben desto förderlicher und nützlicher sein könne (3). Die Urweisheit ruht aber in Mazda. So wendet sich der Dichter ihm zu und verweilt nun länger bei der Beschreibung seines Wesens, seiner Offenbarungen und schliesst mit einem Lobespsalm. Er ist das vortrefflichste Wesen der Schöpfung; er als der Weise kennt das Wahre (*ashâţ hacâ vaêdâ* = *vîdus-ashâ* v. 8), er ist der Vater des alles Gute wirkenden Geistes und die das Gute vollbringende Thätigkeit, die *Ârmaiti* ist seine Tochter (vgl. 31, 8. 9). Er, der Lebendige, der alles ins Dasein gerufen, kann nie betrogen und getäuscht werden (4). Er, der Heiligste, hat seinem Propheten das Wort, das denen, die ihn zu hören gekommen sind, das nützlichste und beste sein wird, mitgetheilt. Sie werden dadurch der Unsterblich-

keit und der Vollkommenheit theilhaftig, welche aus den Werken des guten Geistes entspringen, mit welchen Kräften *Ahuramazda* selbst ausgestattet ist (5). Der Dichter will nun sein Lob verkünden. Er preist zuerst den *Çraosha*, die Offenbarung, als den allergrössten (vgl. 33, 5) unter den das Gute vollbringenden Geistern, die um den *Ahuramazda* geschaart sind. Er bittet diesen, sich ihm zu offenbaren mit den Worten: es höre der lebendige Weise! d. h. er schenke meinen Fragen Gehör. Er, dessen Güte durch den guten Sinn stets wächst, soll den Dichter mit seiner besten Weisheit erfüllen und regieren (6). Durch sein Walten und Wirken, durch seine Macht bestehen alle Lebendigen, die vergangenen Geschlechter wandelten nur durch ihn ihren Weg wie die gegenwärtigen und kommenden. Aber unsterblich ist nur des Frommen Seele, die nach Unsterblichkeit strebt; die Frevler und Gottlosen dagegen werden als Feinde des wahren Lebens durch diese hohe Kraft, die im Besitze des Herrn der Schöpfung, des Allweisen, ist, vernichtet (7). Diesen will der Sänger mit Lobliedern verherrlichen. In heiliger Begeisterung schaut er ihn mit seinen Augen selbst, ihn, den lebendigen Weisen, die Quelle alles Guten in Gesinnung, Wort und That, der das Wahre kennt und weiss. Das Loblied des Sängers und seiner Genossen soll zum Himmel dringen und in den Gesang der himmlischen Schaaren (28, 10) einstimmen (8). Diesen will er mit frommem Sinne verehren, der ihm und seinen Leuten stets gnädig ist, zu jeder Zeit in Licht und Dunkel. Er bittet ihn, als den der durch sein Wirken jegliches Besitzthum schafft, Vieh und Menschen zu beschützen durch die Kraft des guten Sinnes, eine Bitte, der man so oft in den wedischen Liedern begegnet (9). Nicht zufrieden mit den eigenen Lobliedern ruft der Dichter noch die *Ârmaiti* herbei; mit ihren Gebeten will er noch den Höchsten feiern. Er hat sich als den durch sich selbst Weisen und Lebendigen, d. i. als Quelle der Weisheit und des Lebens (31, 8) geoffenbart; daher hat er den wahren und guten Gedanken; daher sind die beiden hohen Kräfte, die Vollkommenheit und Unsterblichkeit, die er dieser Welt verliehen und wodurch allein sie besteht, in seinem Besitz (10).

Ob das Lied aus einem Gusse und von einem Verfasser sei, möchte fast zu bezweifeln sein. Wie es jetzt vorliegt, ist es zwar ein Ganzes, dem ein gewisser Plan nicht abgesprochen werden kann; aber die einzelnen Glieder haben zu wenig Ebenmass. Die ersten fünf Verse haben mehr einen didaktischen, die letzten fünf mehr einen panegyrischen Charakter. Vergleichen wir damit das ächt zarathustrische Lied cap. 30, so scheint es, wenigstens die vier ersten Verse, mehr eine Nachahmung als ein Originalprodukt zu sein. Diese rühren schwerlich von Zarathustra her, da in der Anschauung dieses Stücks und in der von cap. 30 einige Differenzen sich auffinden lassen, theils sprachliche, theils in der Anschauung begründete. In jenem schönen Liede heisst das Geisterpaar *jĕmâ*,

Zwillinge, hier *dûm*, die zwei; dort heisst der böse Geist *akô*, der nichtige, hier *añrô*, der schwarze, eine Benennung, die Zarathustra noch nicht geläufig ist; denn 44, 12 ist *añrô* nur des Wortspiels mit *añgrô* wegen gewählt. Dort werden die Anwesenden aufgefordert, zwischen beiden Geistern zu wählen, entweder dem guten oder dem bösen zu folgen; hier scheint die Scheidung bereits erfolgt zu sein; denn es ist von keiner Wahl mehr die Rede. Der ersten Hälfte fehlt die Kraft und Gedrungenheit jenes herrlichen Liedes, die zweite dagegen ist sehr schön und erhaben und hat eine unverkennbare Aehnlichkeit mit wirklich zarathustrischen Versen, wie 31, 7. 8; aber die Sprache ist doch eine etwas abweichende; so vermisst man z. B. das Prädikat *Ahuramazda's qâthra*, mit eigenem Feuer, Urlicht, das hier ganz an seinem Platz gewesen wäre. Aus diesen Gründen möchte ich das Lied dem Zarathustra absprechen und einem seiner Schüler und Gefährten, der zarathustrische Gedanken nach seiner Auffassung benutzte, zuschreiben.

Der letzte (elfte) Vers steht in keinem nähern Zusammenhange mit dem vorstehenden Liede. Der Sinn desselben ist wohl folgender. Nach der heiligen Lehre des Hausherrn und Feuerpriesters ist *Ahuramazda* der nächste Verwandte und Freund eines jeden, der den Götzendienst für falsch und verkehrt und die Götzendiener für Lügner hält und sie streng von dem unterscheidet, der fromm und wahr denkt. Der Grundgedanke dieses Verses kehrt zwar oft genug in den *Gâthâ's* wieder, aber die Ausdrucksweise ist eine so eigenthümliche, dass er ganz vereinzelt dazustehen scheint. Dem Zarathustra gehört er gewiss nicht an. Wahrscheinlich ist er unter dem Hausherrn und Feuerpriester gemeint; dann könnte der Vers von einem seiner Freunde, *Kavâ Vîstâçpa* oder *Gâmâçpa*, herrühren.

V. 1. *Aṭ* — *çraotâ* Ner.: *evañ prakr̊shṭañ bravîmi nanu karṇâbhjâñ çrûjate. Gûshôdûm* ist hier fälschlich als ein Nomen im Dual genommen, während es deutlich eine zweite Person plur. Imperativi medii von *gush*, hören, ist. Der Uebersetzer verwechselte es mit *gaosha*, Ohr. — *Jaććâ* — *ishathâ* Ner.: *jathâ âsannât jaçća dûrât samîhate.* Dass *açanât*, von nahe, heissen muss, wie Ner. hier richtig übersetzt, geht deutlich aus dem Gegensatze *dûrât*, von ferne, hervor. *Ishathâ* kann keine dritte Person sing. praes. medii sein, sondern ist eine zweite sing. activi der Wurzel *ish*, kommen, herzukommen, und nicht von *ish*, wünschen (s. zu 30, 1). — *Nû* — *dûm* Ner.: *jad nanu idañ sarvañ prakaṭañ jato mahâgñânî dadâu.* Eine Anspielung auf unsere Stelle enthält Jt. 17, 2. Der Uebersetzer scheint durch das vorgesetzte Relativ die ersten Worte dieses Versgliedes mit dem ersten *nû çraotâ* zu verbinden, was meiner Meinung nach ganz richtig ist. Denn mit *ćithrē* beginnt ein neuer Satz. Einige Schwierigkeit macht *îm*, das von Nerios. neutral durch *idam*, dieses, wiedergegeben wird. Da es mit *vîçpâ* einem Nom. Acc. plur. neutr. verbunden ist, so liegt die

Annahme nahe, es sei eine Verkürzung für *imâ* = haec. Diess ist jedoch nicht nöthig, da wir durch den wedischen Sprachgebrauch berechtigt sind, es als eine blosse Verstärkungspartikel, die sich gern an *ât jat* etc. hängt, zu fassen, ein Gebrauch, der in den *Gâthâ's* noch nicht herrschend ist, da es sich an den meisten Stellen als obliquer Casus des Fürworts der dritten Person ihm, ihn, es übersetzen lässt (s. v. 3). — *Ćithrē* erklärt Ner. durch offenbar, wornach er es mit dem bekannten *ćithra* = *ćitra* identifizirt. Sonach wäre es ein Adjectiv; aber dieses passt gar nicht zur Construction. Der Plural *mazdâoṅhô* verlangt einen Plural des Verbums, und zwar wo möglich in der dritten Person. Diesen finden wir auch, wenn wir *ćithrē* auf die Wurzel *ćith*, wissen, kennen, zurückführen; dann ist es wie *âoṅharē* eine dritte Person imperf. medii. *Mazdâoṅhô* ist, obschon es ein deutlicher Plural ist (vgl. *ahurâoṅhô* 30, 9. 31, 3) von Nerios. durch den Singular wiedergegeben, vermuthlich weil der Plural des höchsten Gottesnamens den Auslegern entweder unverständlich, oder anstössig war. Indess ist der Zusammenhang des ganzen Stückes, sowie der Inhalt dieses Verses insbesondere, entschieden gegen eine Beziehung dieses Plurals, etwa im Sinne eines plural. majestaticus, auf *Ahuramazda;* ja nicht einmal an die *Amesha-çpeñta's,* deren Oberster Mazda ist, darf gedacht werden, sondern jener Plural „die Weisen" ist hier im eigentlichen Sinne von Menschen zu verstehen, von den weisen Priestern der Vorzeit oder den in die göttlichen Geheimnisse eingeweihten Propheten; ähnlich wird der Plural *ahurâaṅhô* Jt. 5, 85 als eine Bezeichnung der Fürsten *(daṅhu-patajô)* gebraucht. Wie hier der Plural, so bezieht sich der Singular *mazdâi* in dem berühmten *Ahunavairja*-Gebet (Jt. 27, 13) ebenfalls auf einen Menschen und nicht auf *Ahuramazda.* Für einen solchen Gebrauch des Gottesnamens bietet das Alte Testament eine treffende Parallele, wo אֱלֹהִים auch von Menschen, im Sinne von Richter oder Anführer, ausgesagt wird. — Einige Schwierigkeit macht auf den ersten Anblick *dûm.* Vergleicht man aber v. 2 und die ersten Verse des diesem Stücke ganz analogen 30. Capitel, wo von den zwei Geistern die Rede ist, so kann es kaum einem Zweifel unterliegen, dass wir in *dûm* das Neutrum von *dva*, zwei, in einer etwas verkürzten Form haben. Dass sich *dvam* zu *dûm* im Baktrischen zusammenzieht, beweist ganz deutlich die Verbalendung *dhvam,* die im Baktrischen (wenigstens im Gâthâdialekt) stets zu *dûm* wird. Diesem *dûm,* zwei, ein Paar (vgl. im Sanskr. die Verdoppelung *dvam̃dvam,* Paar), entspricht in 30, 3 *jēma,* Paar. Dass unter diesem Paar der weisse und schwarze Geist zu verstehen sei, ergiebt sich klar aus v. 2. Die Erklärung Nerios. durch *dadâu,* er gab, beruht auf der ganz verkehrten Ableitung von der Wurzel *dâ,* geben. — *Nôiṭ* — *merãshjâṭ* Ner.: *na dvitîjakâle dush-çishjajitâ Aharmanaḥ jagân* [*jugân*] *mârajishjati vapushi pâçćât etja akshaje.* Diese Uebersetzung ist im Allgemeinen richtig; nur ist *daibitîm ahûm* keine Zeitbestimmung

„in dem zweiten Leben“, sondern ein von *merăshjâṭ* abhängiger Accusativ. Die Beziehung auf den zukünftigen unvergänglichen Auferstehungsleib ist jedenfalls falsch, da diese Vorstellung der spätern Bücher den *Gâthâ's* noch fremd ist. Auch *merăshjâṭ* ist fälschlich als ein Futurum gedeutet; das *shj* wurde nämlich als Futurcharakter genommen, während das *sh* noch zum Stamme gehört; denn *merăsh* ist nur eine andere etwas erweichte Aussprache für *mereñć*, das Causativum von *mere*, sterben; *jâṭ* ist die dritte Person sing. Conjunctivi (des sogenannten Precativ im Sanskr.). — *Akâ — varetô* Ner.: *nikṛshṭakâmi*[*î*] *durgatijam ğihvajâ prabodhakaḥ*. Dass die beiden ersten Worte *akâ* und *varanâ* zusammengehören' ist klar. *Varanâ* ist nur eine breitere, vielleicht unrichtige Aussprache für das öfter vorkommende *varena*, eigentl. Wahl, d. i. Glauben (vgl. 30, 2, wo von der grossen Glaubenswahl, der Scheidung nach dem Bekenntniss, die Rede ist). Die Uebersetzung durch *kâmî*, verlangend, wünschend, ist nicht ganz zutreffend. Den Casus anlangend, so ist *varanâ* entweder Instrumental sing. oder Nominativ Pluralis. Was vorzuziehen sei, hängt von der Fassung des *varetô* ab. Westergaard verbindet damit die Präposition *â*, welche man indessen besser trennt und zu *hisvâ* zieht, welches der ganzen Structur des Satzes nach kein Nominativ sein kann, sondern ein Instrumental = *hisvajâ* sein muss; vgl. 31, 3. Die mangelnde äussere Endung wird nun durch die Präposition (hier Postposition) *â* ersetzt. *Varetô*, das der Bildung nach ein Partic. pass. ist, kann von *vare*, bedecken, verhüllen, oder *vare*, wählen, abgeleitet werden; aber da der Begriff verhüllt zum Zusammenhang nicht passt, so werden wir uns am besten zu der andern Wurzel wenden, von der ja auch *varanâ* abstammt. Aber dann kann *varetô* keine eigentliche passive Bedeutung haben, sondern es ist ihm die active beizulegen, welche das passive Partic. im Baktrischen wie im Neupersischen tragen kann, man vgl. *beretô meretaçća*, tragend und verkündigend, im zweiten Farg. des Vend. Bei dieser Fassung des *varetô* sind *akâ varanâ* die von ihm abhängigen Accusative. Instrumentale könnten diese nur sein, wenn sich *varetô* als verhüllt fassen liesse. Deutlicher wird der Sinn, wenn wir dem *vare* hier die Bedeutung von *fra-vare*, glauben, bekennen, beilegen.

V. 2. *Jajâo — anrem* Ner.: *jâbhiçća mahattamaḥ Hormisdaḥ evam abravîd enam hañtâram Aharmanam*. Dass der Dual (gen. Loc.) *jajâo* sich auf die *mainjû paourujê* „die beiden ursprünglichen Geister“ zurückbezieht, ist einleuchtend. Das *jâbhiḥ* des Neriosengh weist aber nicht auf diese zurück, da er unter *paourujê* nicht „die beiden ersten Geister“, sondern die *Gâthâ's* (er hat *âdjam gâthâbhuvaḥ*) versteht, eine ganz willkührliche und verkehrte Annahme. Unter *çpanjâo* kann dem Zusammenhang nach nur der *çpeñtô mainjus*, der weisse Geist, *Ahuramasda*, verstanden werden, wie es Ner. auch richtig deutet. Der Form nach kann es bloss ein Comparativ und

zwar nur der Nominat. sing. masc. sein; als Genitiv Dualis, der wegen *jajâo* vermuthet werden könnte, lässt es sich nicht deuten. Der Comparativ ist unmittelbar von der Wurzel *çpan* gebildet, wie *mazjô* von *maz;* im Nominat. masc. muss die Endung *jô* = *jas* zu *jâo* = *jâs* werden. Obschon die Comparativform hier ganz sicher ist, so lässt sich derselben hier doch nicht die Comparativbedeutung beilegen. Der Comparativ hat öfter den Sinn des Superlativs, und so ist auch hier *çpanjâo* im Sinne von *çpēnista* zu nehmen (vgl. *kavitara* neben *kavitama* im Weda). — *Nôiṭ nâ manâo* Ner.: *kila asmâkam̃ manaḥ aham̃ na tad manje jat tvam̃ manjase jato 'ham̃ sadhjâpâritaram̃ manjatvam̃ća* [*adhjâpâritaram̃ manjase?*]. *Nâ* ist von Neriosengh als gleichbedeutend mit *nâo* genommen, was aber nicht wohl angeht, da sich letzeres nie zu *nâ* abschleift. K. 6 verbindet es mit *manâo*, indem er *nâmanâo* liest, was, wäre es ein Wort, nur auf *nâman*, Name, zurückgeführt werden könnte. Aber da sich die Form grammatisch nicht gut erklären liesse und da „Namen" zudem keinen Sinn giebt, so ist diese Lesung zu verwerfen. Ebenso wenig ist an *nemanh*, Lobpreis, zu denken. *Nâ* als gesondertes Wörtchen lässt sich entweder als Nominativ von *nar*, Mann, auch im Sinne eines unpersönlichen Pronomens man gebraucht, oder als die enklitische Partikel *na* fassen, wie in *jathanâ.* Als Nominativ sing. giebt es keinen Sinn und lässt sich nicht construiren, da lauter Nominative sing. und das Verbum im Plural folgen. Es lässt sich nur als Partikel fassen; aber es fragt sich, welcher Sinn ihr beizulegen ist. Ich nehme es als angehängte Fragepartikel, so dass *nôiṭ-nâ* vollkommen dem *nanâ* 48, 4 = *nonne?* entspricht. Da es hinter dem ersten *nôiṭ* des Verses steht, hat es die Kraft, den ganzen Satz zu einem Fragesatz umzuwandeln. Nur bei dieser Fassung erhält das Ganze einen befriedigenden Sinn. Die negative Frage *nonne?* ist nämlich eine sehr starke Affirmation ist es nicht so? = ja gewiss (man vgl. hebr. הֲלֹא und arab. *alâ*). — Für den Singular *daênâ*, wie West. nach K. 4 schreibt, wird richtiger mit den übrigen Codices der Plural *daênâo* gelesen, da der Satz lauter Nominative plur. enthält.

V. 3. Die Beziehung des Accusat. sing. fem. des Relativs *jãm* hat Schwierigkeit. Das zunächst vorhergehende Wort *paourvîm* ist wegen seines Gegensatzes *apēmem* (man vgl. auch 44, 2) nur als Neutrum sing. zu fassen. Daher müssen wir entweder einen Schreibfehler annehmen und *jaṭ* für *jãm* lesen, wie diess Nerios. zu thun scheint, oder *jãm* auf ein ausgelassenes weibliches Substantiv, etwa *daênâ* oder *gâthâ* beziehen. Die Beziehung auf *daênâ* ist dem Inhalte des Satzes ganz angemessen und findet im Schlusssatze des vorhergehenden Verses, wo die *daênâo* wirklich genannt sind, eine Stütze. Ich halte diess für die befriedigendste Erklärung. — *Jôi îm — vaoćaćâ* Ner.: *je enâ bhavadbhjaḥ na enâm̃ vâṇîm̃ samâćaranti jathâ ijam manasi vaćasi.* Die Deutung von *mēnâi* und *vaoća* als

Locative sing. ist sicher falsch. Es können überhaupt keine Nominalformen sein, da sich der Zusammenhang gegen diese Annahme sträubt und die grammatische Erklärung derselben nicht wohl möglich wäre. Es sind vielmehr erste Personen sing. des Conjunctivs. *Vaoća(ćâ)* ist sicherlich verkürzt für *vaoćâ(ćâ);* die Verkürzung konnte in Folge der Anhängung des *ćâ* eintreten.

V. 4. *Ashâṭ — dâṭ* Ner.: *puṇjasaṁçlishṭaṁ Hormizdo vettâ jad idaṁ dadâu.* Vor allem fragt es sich, ob *mazdâo* das Subject des Satzes ist, wie Nerios. annimmt, oder ob dieses in *vaêdâ* liege. Nach der erstern Fassung wäre zu übersetzen: „von dem Wahren weiss Mazda, wer ihn schuf, den Vater etc."; nach der zweiten „von dem wahren Weisen weiss ich, wer ihn schuf, den Vater etc." Die erstere ist unstreitig die richtige, wie klar aus der Parallelstelle 51, 22 *ashâṭ haćâ vahistem — vaêdâ mazdâo ahurô* hervorgeht. Eben diese Stelle zeigt uns aber auch weiter, dass *ashâṭ haćâ,* welches nur eine Umschreibung des Genitivs ist, wie aus 27, 13 erhellt, mit *vahistem* verbunden werden müsse. *Ahjâ aṅhēus vahistem ashâṭ haćâ* ist „dieses Lebens grösstes Glück, nämlich des jetzigen, wirklichen", so dass *ashâṭ haćâ* eigentlich nur eine nähere und deutlichere Bestimmung von *ahjâ* ist (vgl. den Ausdruck *ashâṭ haithîm haćâ* 46, 19). Sinnschwierigkeit haben die Worte *jē îm daṭ ptarēm.* Dass *jē* sich auf *mazdâo* zurückbezieht ist klar. Der wörtliche Sinn ist: der ihn, den Vater des guten Geistes, schuf. Aber dieser „Vater des guten Geistes" oder „der guten Gesinnung" kann Niemand anders sein, als *Ahuramazda* selbst, der 47, 2 ganz deutlich und unmissverständlich *ptâ ashahjâ* „Vater des Wahren" genannt ist. Wie kann er sich selbst schaffen? Es ist mir desshalb nicht unwahrscheinlich, dass hier ein alter Textfehler steckt, und für *ptarēm* wohl der Nominativ *ptâ* oder *pitâ* zu lesen sein wird. Die Aenderung mag durch *îm-māthrem* v. 3 veranlasst worden sein, indem man dem *îm* auch einen Accusativ folgen lassen wollte. Das *îm* unsers Verses bezieht sich dann auf *aṅhēus* zurück. *Pitâ* ist dann Apposition zu Mazda. *Verezjaṅtô* kann nur Nominat. plur. oder Genit. sing. des part. praes. von *verez,* machen, wirken, sein. Da im ganzen Verse sonst nirgends ein Plural ist und dieser sich auch syntaktisch hier gar nicht construiren lässt, so nehmen wir es am besten als genit. sing., so dass es ein Prädikat „der guten Gesinnung" als der das Gute wirkenden Kraft ist. — *Aṭ — diwżaidjâi* Ner.: *evaṁ sâ duhitâ uttamakarmaṇî saṁpûrṇamanasi pṛthivî na vjâmohita*[*â*]. Die Deutung des *diwżaidjâi* durch verwirrt, bestürzt ist nicht genau. Es ist Infinitiv einer Wurzel *diwż,* die auch in der Redeweise *diwżaṭ haća* Vend. 18, 3. 4 enthalten ist. Spiegel übersetzt dieselbe (Uebersetzung des Vend. p. 228) durch betrügerisch nach der Huzûreschversion. Dass diess der Sinn sein muss, zeigt deutlich der ganze Inhalt und Zusammenhang des 18. Fargard, wo von dem Unterschied des unächten, falschen vom wirklichen

Priester die Rede ist. Der Form nach ist *diwżaṭ*, wie die folgende Präposition (Postposition) *haća* zeigt, der Ablativ eines sonst nicht vorkommenden *diwża*. Dieses halte ich für eine erweiterte Form von *daiwis*, das Vend. 2, 37 sich neben *driwis*, Armuth, als ein Ahrimanisches Uebel erwähnt findet. Es ist sich von *daêva* ableitend, zunächst die Teufelskunst, dann in weiterem Sinne Betrug (s. weiter zu *divamnem* 31, 20). Von diesem *daiwis* nun, das sich durch Ausstossung des *i* der letzten Sylbe leicht zu *daiwż* und weiter zu *diwż* zusammenziehen konnte, ist unser *diwżaidjâi* ein denominativer Infinitiv in dem intransitiv-passiven Sinne betrogen sein, betrogen werden. Für die passive Bedeutung vgl. *bûżdjâi* 44, 17 und über den Sinn 43, 6. — *Viçpâ* — *ahurô* Ner.: *sarvaǵñâninî Hormizdîjâ*, worunter nach der Glosse der Glaube (*dînih*) verstanden wird. Dass *víçpâ* als Accusativ mit *hishaç* verbunden werden müsse und beide zusammen ein Prädikat *Ahuramazda's* bilden, ist einleuchtend; aber die Deutung des *hishaç* macht einige Schwierigkeit. Die von Nerios. gegebene „erkennend" ist sicher falsch. Am nächsten denken wir an *ishaçôiṭ* 50, 2 und *hishaçaṭ* 32, 13 (s. die Noten), so dass die Wurzel *shaç* = *sadh,sidh* wäre. Aber der Umstand, dass hier die nackte ganz unflektirte Wurzel stünde, macht die Ableitung etwas bedenklich. *Hishaç* könnte zwar auch für *hishad-s* stehen, wie *çtavaç* für *çtavat-s*, aber was sollte es für eine Form sein? Ich bin daher geneigt, dasselbe als ein Particip. praes. mit Reduplication der Wurzel *as*, sein, anzusehen und ihm gemäss der Kraft der Reduplikation eine causative Bedeutung beizulegen. Dass eine solche Form von *as* im Baktrischen wirklich bildbar ist, zeigt *çãç* (46, 19), das für *sant-s* steht und seiend heisst. Bei der reduplicirten Form wurde statt der vollern Endung *ant* die kürzere *at* gewählt, wie in *çtavaç*, *ćinaç*, um das Gewicht der Reduplikationssylbe nicht zu schwächen. Demnach steht *hishaç* eigentlich für *sishat-s* und heisst „der seinmachende", was in Verbindung mit *víçpâ* „der alles ins Dasein rufende" ein ganz passendes Prädikat des höchsten Gottes ist.

V. 5. *Jôi* — *ćajaçćâ* Ner.: *jo madîjo tasmâi Çroçâja dadâti açvâdajatića; Çroçâja âćârjâja dadâti svîjam̃ vapuḥ.* *Çĕraoshem* = *çraoshem* kann hier nicht der Genius *Çraosha* sein, sondern muss so viel als Gehör bedeuten, da dieser Genius gewiss nicht dem redenden Propheten von den Menschen (auf diese bezieht sich *jôi* zurück) gegeben werden konnte, was der Sinn sein würde, wenn man *çĕraosha* für den bekannten Genius halten würde. *Ćajaçćâ* ist von Neriosengh ganz falsch durch geniessen erklärt. Es ist der Plural des Relativ-Interrogativums *ći* (s. das Gl.) und bezieht sich auf die *maretaéibjô* zurück; das dazu gehörige Verbum ist *upaǵimen*. Mit *Haurvâtâ* beginnt ein neuer Satz, dessen Subject *mazdâo ahurô* ist,

V. 6. *Çtavaç — heñti* Ner.: *stutipuṅjânâm asja uttamagñâninô je santi.* Die Verbindung des *çtavaç* mit *ashâ* ist richtig, aber nicht die gegebene Deutung „in Lobpreisung rein", da *çtavaç* kein Nomen abstractum, sondern der Nominat. sing. des partic. praes. ist. *Ashâ* lässt sich nicht als Vocativ fassen, so wenig als *çpeñtâ mainjû* in der folgenden Zeile, sondern entweder als Accusativ plural. neutr. „die wahren, wirklichen Dinge" oder als Instrumental. sing. Für letztere Fassung spricht das sogleich folgende *jē hudâo* „welcher gutthuende"; doch kann dieses auch auf *viçpanãm mazistem* sich beziehen. Da aber das transitive *çtavaç*, lobend, preisend, kein Object hätte und letzteres nicht gut entbehrt werden könnte, so thun wir am besten, wenn wir *ashâ* als Objectsaccusativ nehmen. *Jē hudâo* und *jôi heñti* sind sich coordinirt; zu ersterem muss ist ergänzt werden, letzteres ist mit dem folgenden *çpeñtâ mainjû*, das als Instrumental sing. zu fassen ist, zu verbinden. Unter *jē hudâo* ist nur der höchste Geist *Ahuramazda*, unter *jôi heñti*, wozu der Plural *hudâoṅhô* ergänzt werden muss, sind dagegen die übrigen hohen Genien zu verstehen. — *Jêhjâ — manaṅhâ* Ner.: *jasja praṇâmaḥ uttamasja praçnatajâ manasaḥ.* Ueber *vahmē* s. zu 34, 2, und über *frashî*, das auch hier kein Verbum ist, zu 44, 8.

V. 7. *Jêhjâ — râdaṅhô* Ner.: *asja lâbhât samîhe dakshinâ*[*m̃*]. *Çavâ* ist indess kein Ablativ, sondern ein Instrumentalis, und *ishâoñtî* ist keine erste Person sing., sondern eine dritte plur. Auch ist die dem letztern Wort gegebene Bedeutung verlangen, trachten nicht passend; es hat, wie anderwärts in den *Gâthâ's* (s. v. 1 u. 30, 1) die Bedeutung von kommen, gehen. *Râdaṅhô* (Genit. eines Thema's *râdaṅh*) heisst nicht Gabe, Geschenk, da es sich nicht von *râ*, geben, ableiten lässt, sondern Handlung, That (s. über *râd* zu 33, 2). Der Vers ist citirt Jaç. 7, 24. — *Aêshô* giebt Ner. durch *abhîpsajaḥ*. S. über *aêshô* zu der ähnlichen Stelle 44, 17. — Etwas fraglich ist die Form *utajûtâ*, der wir sonst nirgends in den *Gâthâ's* begegnen. Das Thema ist *utajûiti*, wie *utajûitis* 30, 7 deutlich beweist. Da es, wie anderwärts, nur ein Prädikat von *ameretâiti* ist und dieses ein Locativ sing. sein muss, so liegt die Annahme nahe, dass *utajûtâ* eigentlich für *utajûtjâ* stehe und der im Sinne eines Instrumentals gebrauchte Locativ (wie häufig im Weda) sei. Doch ist es auch möglich, *utajûtâ* als Nom. femin. sing. zu fassen, aber dann muss als Thema die verkürzte Form *utajût* (vgl. *ishud*) angenommen und mit dem folgenden Relativum „welche ewige" verbunden werden. Die erstere Fassung verdient indess den Vorzug.

V. 8. *Têm — vîvareshô* Ner.: *tasmâi asmâbhiḥ stutiḥ praṇâmaḥ tato 'dhikam̃ vidhejjaḥ*, diesem müssen wir noch mehr Lob und Verehrung darbringen. Für Westergaard's *vē vareshô* schreibt man besser *vîvareshô* als ein Wort (K. 6, P. 6 haben *vî* für *vē*). So be-

kommen wir eine reduplizirte Form, gerade wie uns das erste Glied der zwei folgenden Verse solche aufweist, *ćikhshnushô* v. 9 und *mimaghżô* v. 10. Auch die Bedeutung muss eine ähnliche sein. Dass die Wurzel *varesh*, eine Erweiterung von *verez*, thun, machen, ist, scheint unzweifelhaft zu sein. Aber die Bedeutung machen, wirken, ausführen, vollbringen, die es sonst hat (s. das Gl.), will hier keinen genügenden Sinn geben, da das Object zu *vîvareshô*, das auf *Ahuramazda* zurückweisende *tēm* ist. Den *Ahuramazda* vollenden kann aber nur den Sinn von ihn verherrlichen haben; und diess stimmt ganz zu den parallelen Wörtern der zwei folgenden Verse *ćikhshnushô*, verehrend, anbetend, und *mimaghżô*, rühmend, verherrlichend. Der Form nach scheint es, wie die beiden andern, eine zweite Person sing. Aoristi zu sein; aber der Zusammenhang in allen drei Versen, namentlich in dem achten, spricht dagegen. Alle drei Formen haben die Reduplication und die Endung *shô*. Letztere ist der Nominativ von *sha*. Da dieses keine Participialendung ist, der Accusativ *tēm* aber ein Particip oder ein Verbum finitum fordert, so werden wir irgend eine Verbaladjectivform hier zu suchen haben. Das *sh*, *s* und die Reduplication weisen auf das Desiderativum. Von diesem bilden sich im Sanskrit durch *u* solche Verbaladjective, z. B. *jujutsu*, gern kämpfen wollend. Im Baktrischen wurde statt des *u* das *a* angewandt. Sonach kommt dem *vîvareshô* die Bedeutung zu verherrlichen suchend, strebend, zu. Zu diesen Bildungen gehört auch *dîdereghżô* 44, 15. — *Nû* — *vjâdareçem* Ner.: *nanu jataḥ idañ loćanâbhjâñ vidṛçjate. Zîṭ* ist hier ganz richtig in *zi (jataḥ)* und *ît (idañ)* aufgelöst. — *Vîdus* ist mit *ashâ* zu einem Compositum: *vîdus-ashâ*, zu verbinden (s. zu 28, 5 *vîdus-mazdâo*). *Ashâ* ist Nominat. acc. plur.: die kundigen, wahren, worunter indess, wie das gleich folgende zeigt, nur der eine Mazda verstanden werden kann.

V. 9. *Jē* — *açpēńćâ* Ner.: *jo asmâkañ sañtushṭjâća kârasamâdhânañ samadhâniñ naḥ; kila tasjâñ durgatimân samâdhânajat* [?] *kiñćit asti Hormizdât.* Ueber *uçēn* s. zu 44, 10 und über *ćôreṭ* zu 44, 7. *Çpēnćâ* und *açpēnćâ* sind deutlich Gegensätze und, wie es auf den ersten Anblick scheint, Substantive. Da beide keine Casuszeichen haben, weder die des Nominativs noch die eines Casus obliquus, so scheint die rein substantive Fassung etwas bedenklich zu sein. Man kann sie gleichwie *uçēn* für Participia praesentis erklären, so dass sie für *çpjan* und *açpjan* stehen und die Wurzel *çpi* ist. Die Parallelstelle 34, 7, wo *açpēnćiṭ* dem *çâdrâćiṭ* parallel steht, spricht wenigstens nicht dagegen. Auf eine Form *çpēn* weist deutlich das Adjectiv *çpēnvat* 51, 21, der Superlativ *çpēnista* und das participiale Adjectiv *çpeñta*. Dass aber *çpēn* nicht die eigentliche Wurzel, sondern erst aus dieser abgeleitet ist, zeigt der Superlativ *çpitama*, dem deutlich eine Wurzel *çpi* zu Grunde liegt. Von dieser wurde durch Anhängung der Participialendung *an* die Form *çpjan*

gebildet, die sich nach Ausstossung des schwachen *a*, einem Falle, dem wir im Sanskrit oft genug begegnen, zu *çpîn* zusammenzog, das dann weiter zu *çpēn* wurde, wie denn ja *ē* oft genug aus *î* entsteht (s. die Grammat.). Die Bedeutung der Wurzel *çpi* ist im andern Dialekte wegnehmen; ihre ursprüugliche war aber „helle, licht sein" (s. zu *çpajathrahjâ* 30, 10), die dann in die metaphorische von „heilig sein" überging. Hier ist die ursprüngliche Bedeutung „helle" vorzuziehen. Die Construction anlangend, so sind beide Wörter als adverbiale Bestimmung zu *uçēn* zu fassen, „hell seiend und nicht hell seiend", d. i. mag es hell oder dunkel sein, in Licht, wie in Finsterniss. — Für *khshathrâ varezî*, wie West. nach K. 5 schreibt, lesen K. 6, P. 6 *varezîndo*, K. 4, 9 *verezēnjâo*. Die Westergaard'sche Lesung bietet mannigfache Schwierigkeiten; erstens statt eines Verbums, *djâṭ*, würden wir zwei in den Satz bekommen, da *varezî* doch kaum anders wie als eine dritte Person imperf. pass. gefasst werden könnte; diess würde aber den Zusammenhang des Satzes stören, da man *khshathrâ varezî* durch zur Herrschaft gemacht, d. i. herrschend gemacht, deuten müsste, eine Verbindung und Fassung, die ohne Analogieen ist. Zweitens würde das *nâo*, uns beiden, schwer zu beziehen sein, da im ganzen Capitel von „zweien" nirgends die Rede ist. Diese Schwierigkeiten werden vermieden, wenn man die *varezîndo* als ein Wort liest. Das *î* steht für *ē*, welches auch einige Codd. haben; die richtigste Lesung ist *varezēnâo.* Diess ist entweder der Nomin. plur. femin. eines Thema's *varezēnâ* oder eine Adjectivbildung von dem. in den *Gâthâ's* häufig vorkommenden Substantiv *varezēna (verezēna).* Die erstere Fassung hat einige Schwierigkeit; die zweite dagegen keine. Da *varezēna* das Thun, Arbeiten, die Arbeit (concret Dienen) ist, so heisst *varezēnâo* der arbeitende, *khshathrâ* muss damit zu einem Compositum „der die Herrschaft machende" verbunden und das Ganze auf *Ahuramazda* bezogen werden. — *Haozāthwâṭ* — *manañhô* Ner.: *susâinjatām̃ Gvahmanena asmabhjam̃ dehi.* Hienach soll *haozāthwâṭ* gutes Kriegsheer bedeuten, welcher Erklärung die Ableitung von *haênâ*, Heer, zu Grunde zu liegen scheint. Diese Deutung ist indess entschieden falsch, da sie sich durch keine vernünftige Etymologie, auch nicht durch Parallelstellen rechtfertigen lässt. Es kann nur eine Abstractbildung von *huzeñtus* „edelgeboren" (s. das Gl.) sein. „Durch edles Wesen, hohe Natur" bezieht sich auf *Ahuramazda* zurück.

V. 10. Ueber das Desiderativ *mimaghžô* s. zu 8 und das Gloss. s. v. *maz.* — *Côist*, eine verkürzte Form der dritten Person sing. imperf. für *côithaṭ* von der Wurzel *cith*, wissen, kennen, muss hier absolut genommen werden, da *ashâ* nicht sein Accusativ sein kann, sondern als Adjectiv mit *manañhâ* verbunden werden muss. Dafür spricht ganz deutlich das *câ* nach *vohû*, das, wollte man *ashâ* als Substantiv nehmen, gar keinen Sinn hätte und auch nicht zu er-

klären wäre. — *Haurvâtâ ameretâtâ* sind hier zwei Nominative Dualis, während einer genügte, *haurvât-ameretâtâ;* vgl. die wedischen Verbindungen *Indrâvaruṇâu, djâvâbhûmî.* *Dãn* kann hier nicht, wie v. 5 und 49, 4 die dritte Person plur. Aoristi sein, da sie sich auf kein Subject beziehen liesse. *Haurvâtâ ameretâtâ* kann nicht Subject sein, da die von *dãn* abhängigen Worte *tevîshî utajûitî* nur Prädikate von *Haurvâtâ ameretâtâ* in den *Gâthâ's* sind; man müsste nämlich übersetzen „der Wohlstand und die Unsterblichkeit geben dieser Welt die beiden ewigwirkenden Kräfte“, während die „beiden Kräfte“ ja gerade *Haurvâtâ Ameretâtâ* sind, welche Uebersetzung daher ganz sinnlos sein würde. Zudem würden diese Duale auch den Dual des Verbums erfordern, was *dãn* auf keinen Fall sein kann. Es steht indess noch ein anderer Ausweg offen, um *dãn* als dritte Person plur. fassen zu können, nämlich die Annahme, dass hier die Gesammtheit der höhern Genien, die *Mazda's,* die spätern *Amesha çpeñta's,* gemeint sei. Diess wäre aber sehr auffallend, da gerade in diesem Verse nur von einem *Ahuramazda* die Rede ist und nur s e i n e Herrschaft *(khshathrôi hôi)* erwähnt wird. Fasst man dagegen *dãn* als Partic. praes. (ebenso in der Parallelstelle 47, 1), so bezieht es sich ohne alle Schwierigkeit auf *Mazdâo ahurô* zurück. Syntaktisch ist das letzte Glied als ein eigenes Sätzchen zu fassen, in dem nur, wie so oft, das Verbum substantivum ergänzt werden muss.

V. 11. *Jaçtâ — mainjañtâ* Ner.: *samâgagmuḥ devâḥ paççâd manushjâṇâm̃ća hînamânasa* |*sô?*| *ja enâm̃ hînâm̃ manjante* [*enâm̃ çrishṭi*|*m̃*|]. Für *jaçtâ* liest K. 11 *jâçćâ,* was indess dem unbefangenen Auge sich leicht als Conjectur eines Abschreibers, dem *jaçtâ* nicht mehr verständlich war, kundgiebt. Es ist indess nicht, wie man vermuthen könnte, Nomen actoris von *jaç,* v e r e h r e n, wonach es „Verehrer“ hiesse, noch auf die Wurzel *jâ,* g e h e n, zurückzuführen und als Verbum zu fassen, wie Nerios. thut („zusammenkommen“), sondern es ist wie 31, 7 in das Relativum *jaç* und das Demonstrativ *tâ* aufzulösen. Letzteres kann formell dreierlei sein, Nominat. femin. sing., Instrumental. mascul. sing. und Nom. Acc. plur. neutr. Die erste und dritte Fassung haben grosse syntaktische Schwierigkeiten, die zweite dagegen nicht, wenn man es, wie man muss, im adverbialen Sinn s o, s o m i t oder h i e d u r c h nimmt. — *Aparô* fasst Nerios. adverbial n a c h h e r; aber dieser Fassung scheint die Form, welche deutlich der Nomin. sing. eines Thema's *apara* ist, zu widersprechen. Sie ist übrigens dadurch zu vertheidigen, dass man *aparô* in *parô,* vorher, + *a* privat., also n i c h t v o r h e r = nachher zerlegte, wobei man sich auf *apaourvîm* 28, 4 berufen könnte. Aber dieser Erklärungsversuch ist allzukünstlich; zudem steht in keinem der vorhergehenden Verse der Gegensatz *parô,* während wir 28, 2 *paourvîm* als deutlichen Gegensatz zu *apaourvîm* 28, 4 haben. Auch würde die Construction einige Schwierigkeit machen; das *ćâ* nach *mashjãççâ* wäre dann überflüssig.

Ist nun *aparô* nicht als Adverbium für sich zu fassen, so scheint die adjective Fassung und Beziehung auf *jaç* die nächste. Dann müsste es wohl in seiner spätern Bedeutung „andere" (Jt. 10, 125), noch erhalten in *awarē*, andere, im Pârsî, genommen werden. Aber hiebei „welcher andere glaubt" wäre der so nothwendige Gegensatz im Vorhergehenden ebenfalls nicht aufzufinden. Die einfachste und sicherste Lösung dieser Schwierigkeiten, scheint mir die Verbindung des *aparô* mit *mashjãçćâ* zu einem Compositum zu sein. Dass *apara* wirklich als erstes Glied von zusammengesetzten Wörtern vorkommt, zeigen *aparô-apâkhtara* (Jt. 3, 17), *apara-zâtahê* (Jt. 13, 127), *apara-iritheñtô* (Jt. 13, 11). In dem erstern Beispiel hat es eine örtliche Bedeutung „weit nördlich" oder „fern im Norden", in den beiden andern eine zeitliche „nachgeboren" und „nachher sterbend", d. i. künftig sterbend. Wenn auch beide Beziehungen auf *aparô-mashjãçćâ* nicht anwendbar sind, so lässt *aparô* glücklicherweise auch noch eine weitere Beziehung zu. Seinem Ursprung nach Comparativ der Präposition *apa*, weg, hinweg, bezeichnet es von zwei Gegenständen nur den fernern, dem Raum, der Zeit oder auch der blossen Anordnung nach. In letzterer Beziehung nimmt es die Bedeutung der andere, zweite an, ebenso wie sein Superlativ *apēmem*, das „letzte", dem *paourvîm*, das „erste", gegenübersteht. Und diese stimmt am besten zum Zusammenhang, indem so den *daêva's* die Menschen als zweites gegenübergestellt werden. Der Sinn des Compositums ist somit: „und die Menschen als zweites", d. i. sowohl die *Daêva's* als die Menschen. Die Worte *jôi îm tarēm mainjañtâ* sind ein die *mashjãçćâ* näher bestimmender Relativsatz; denn nur die schlechten Menschen können in eine Linie mit den *Daêva's* gestellt werden. *Îm* ist hier wie im Weda nur ein das Relativ hervorhebendes Enklitikum, ebenso *hôi* im folgenden Gliede. *Anjēñg* ist von *tarēm mãçtâ* abhängig, da *mainjañtâ* als Passiv gefasst werden muss, wie *mainjêtê* 44, 12. — *Çaoshjañtô* — *daênâ* Ner.: *lâbhamatâm guruḥ patiçća mahatjâ dîneḥ*. Die Erklärung des *çaoshjañtô*, das der Form nach übrigens hier nur Genitiv sing. (nicht Nomin. plur.) sein kann, durch „die Nützlichen" stützt sich auf die Ableitung des Wortes von *çu*, nützen, helfen. Diese ist schon im Zendawesta selbst zu lesen Jt. 13, 129: *jô añhaṭ çaoshjãç verethragha nãma açtvaṭ-eretaçća nãma avatha çaoshjãç jatha viçpem ahûm açtvañtem çâvajaṭ*, wonach der künftige Todtenerwecker desswegen *Çaoshjãç* heisst, weil er allem irdischen Leben nütze. Auf eine solche Ableitung führt auch eine ältere Stelle Jaç. 55, 4, wo von den *gaêthâ's* der *çujamanãmća çaoshjañtãm* „der jetzt Nützenden und in Zukunft Nützenwerdenden" die Rede ist. Dieser alten Autoritäten ungeachtet ist dieselbe falsch und hat hauptsächlich nur einen dogmatischen Entstehungsgrund. Denn am Ende der Tage wurde ein *Çaoshjãç* als Wiederbringer alles zu Grunde gegangenen Lebens, als Erwecker der Todten, mit dem eine neue Aera des Glücks und Friedens beginnen sollte, erwartet. Was war natürlicher, als den

Namen desselben auf die so nahe liegende Wurzel *çu*, nützen, helfen, zurückzuführen, da er ja der durch die Ahrimanischen Uebel so arg heimgesuchten Schöpfung wieder helfen sollte? Diese Herleitung war um so verführerischer, als *çaoshjãç* auch der Form nach ein Particip. futuri zu sein schien und dieser grosse Helfer erst in der Zunkunft erwartet wurde. Da aber weder die Vorstellung von einem am Ende der Tage kommenden *Çaoshjãç* den *Gâthâ's* bekannt, noch irgendwo darin auf die Ableitung von *çu*, nützen, angespielt ist, so haben wir schon Grund genug, an dieser Herleitung wenigstens zu zweifeln. In diesen alten Liedern sind die *Çaoshjañtô* (der Plural ist gewöhnlicher als der Singular, s. das Gloss.) nur wirklich lebende Menschen, die der Verbreitung des Glaubens auf alle Weise förderlich sind (vgl. namentlich 48, 12, wo eine nähere Definition gegeben ist). Nach Jaç. 12, 7 werden *Zarathustra, Vîstâçpa, Gâmâçpa* und andere berühmte Glaubensmänner der Vorzeit mit den *Çaoshjañtô's* zusammengestellt; Jaç. 9, 2 wird *Zarathustra* von Haoma aufgefordert: „preise mich, wie mich alle übrigen *Çaoshjañtô* priesen *(çtavãn)*", und diesen frühern Verehrern sind im Verlauf des Capitels *Vivañhâo* der Vater *Jima's, Âthwja, Thrita,* lauter Persönlichkeiten des irânischen Mythenkreises, beigezählt. Hieraus ergiebt sich klar, dass die *Çaoshjañtô* als keine erst in ferner Zukunft erscheinenden Wesen, sondern als solche, die längst der Vergangenheit oder wenigstens nur der Gegenwart angehören, gedacht wurden. Wie könnte nun auf dieselben die Bezeichnung „die nützenwerdenden" anwendbar sein? Gegen diese Deutung spricht indess nicht bloss die ältere Vorstellung über die *Çaoshjañtô's*, sondern auch die ältere Form, unter der es sich gewöhnlich in den *Gâthâ's* findet. Diese ist *çaoskjãç, çaoskjañtô. Sk* und *sh* sind aber nicht so ohne weiteres gleichbedeutend und etwa bloss orthographisch verschieden. *Sk* kann zwar zu *sh* werden, aber nie umgekehrt. In den *Gâthâ's* finden wir nirgends das *sk* aus *s* oder *sh* hervorgegangen (s. über *skjãç* zu 44, 9), sondern dasselbe entspricht entweder einem sanskritischen *ćha* oder *ća* (vgl. *skjaothana* = skr. *ćjâutna*); mit diesen Lauten beginnt aber nie, weder im Sanskrit, noch im Baktrischen die Futurendung, sondern mit *s, sh.* Somit ist die Deutung des *çaoshjãç* als eines Particip. futuri entschieden gegen die Lautgesetze. Die einzig richtige Ableitung ist die von der Wurzel *çuć*, leuchten, die ich schon früher gab. Sie findet sich sowohl im Weda, als in den *Gâthâ's (çoçućânaḥ*, leuchtend, ist ein öfter gebrauchtes Prädikat *Agni's* im Weda). *Çaoshjãç* könnte nun Partic. praes. davon sein, da diese Wurzel nach der vierten Conjugation flectirt wird, und „der Leuchtende" heissen. Diese Benennung der alten Helden würde auch nicht auffallend sein, wenn man bedenkt, dass die Sage sie von einem Lichtglanz *(qarenô)* umgeben sein lässt, kraft dessen sie ihre grossen Werke vollbrachten, wie uns der 19. Jescht zeigt. Aber gegen diese Fassung spricht das *ao* = *o*. Wäre es wirkliches Particip. praes. des einfachen

Stammes, so hätten wir *çuskjãç* zu erwarten. Die Gunirung weist auf den Causativstamm. Dieser lautet nach 32, 14 *çaoćaj*, so dass eigentlich *çaoskajãç* = *çaoćajãç* zu erwarten wäre. Aber dieser kann sich auch durch Ausstossung des *a* vor *aj* verkürzen, wie uns diess *ukhshjêitî* 44, 3, wachsen machen, deutlich zeigt. In Folge einer solchen Verkürzung, wie sie in den *Gâthâ's* öfter vorkommen (man vgl. *ptâ* für *patâ* oder *pitâ*), wurde *çaoćajãç* zu *çaoćjãç*, unmittelbar vor *j* konnte sich aber *ć* nicht halten, sondern ging wie in *skjaothana* (für *ćjotna*) in *sk* über. Als Partic. praes. des Causativs heisst nun *çaoskjãç* „helle machend, licht machend", was nur auf das Anzünden und Unterhalten des heiligen Feuers sich beziehen kann. Hieraus spielt auch 32, 14 *jê dûraoshem çaoćajaṭ avô* an, welche Worte wahrscheinlich nur *çaoskjãç* umschreiben und erklären. *Çaoskjãç* ist sonach wie *añgrô* (s. zu 44, 12) nur ein Name der uralten arischen Feuerpriester, wie die *Atharvan's* und die *Bhṛgu's* im Weda. Wie sich daraus die Idee eines Messias entwickeln konnte, werde ich anderswo zeigen. — Ueber *dẽñg-pati* = *dam̃pati*, Hausherr, s. Zeitschr. der D. Morgenl. Ges. VIII, p. 767, not. 1 und das Gloss. Zusammengezogen ist das erste Glied *dẽñg* aus *damas*, Genit. eines Thema's *dam*, Haus, wovon *demâna*, Wohnung, eine Weiterbildung ist; man vgl. *vanas-pati*, Holzherr (von *Agni*) im Weda, in welcher Composition ein Thema *van* und nicht das gewöhnliche *vana*, Holz, angenommen werden muss. Als Accusativ plur. eines Thema's *dî*, das „Nachdenken" heissen könnte, lässt es sich nicht gut fassen; dagegen spricht sowohl die Construction als der Sinn und Zusammenhang. — Syntaktisch betrachtet sind die Worte von *çaoshjañtô* — *daênâ* ein Zwischensatz, dem die Copula fehlt und dessen Subject *daênâ* ist; „des feueranzündenden Hausvaters heiliger Ausspruch ist." Der Nachsatz für *jaçtâ* etc. beginnt erst mit *urvathô*. Dieses letzte Versglied giebt Nerios. durch: *mitro bhrâtâ pitâ vâ Hormizdaḥ* richtig wieder. Schwierigkeit macht die Verbindung von *ahurâ mazdâ*. Vocativ kann es hier nicht sein, da nicht nur der ganze Zusammenhang des Verses einem solchem Ausrufe widerstrebt, sondern die übrigen Worte dieses Gliedes auch gar nicht construirt werden könnten. Wir müssen die beiden Worte entweder als Nominat. Dual. oder als Dative sing. fassen. Ich ziehe erstere Fassung vor, da auf diesen Dual oft genug durch das Pronomen *vâo* (genit. Dualis) zurückgewiesen wird.

Capitel 46.

Wir haben hier nicht, wie im unmittelbar vorhergehenden Stücke, ein grösseres zusammenhängendes Lied, sondern meist nur einzelne, oft in gar keinem Zusammenhange stehende Verse, ähnlich wie im Cap. 31. Der Inhalt ist zu verschieden und ungleichartig, als dass sich nur eine äussere Einheit, wie in 44, könnte erkennen lassen. Das Klagelied des Propheten über seine Verfolgung steht neben

allgemeinen Sentenzen, die Zurufe und Ermunterungen, die Zarathustra und seinen Freunden gelten, neben der Geschichte vom Ursprunge der *Gâthâ's*. Betrachten wir die einzelnen Verse und Versgruppen für sich.

a) 1. 2. Klage Zarathustra's über Verfolgung. Der Prophet ist von feindlichen Machthabern, die seiner neuen Lehre abhold waren, aus seinen gewöhnlichen Aufenthaltsorten vertrieben. Er muss von Land zu Land irren und weiss nicht, wo er für sich und seinen Begleiter eine Zufluchtsstätte finde. Weder die Fürsten noch ihre Diener glauben und huldigen ihm. Dessen ungeachtet will er bei seinem Glauben beharren und sich nur an den wahren lebendigen Gott *Ahuramazda*, nicht an die nichtigen Götzen wenden. Aber wie kann er, verfolgt und verbannt, diesen Glauben ausüben? (Mit dieser Frage wendet er sich an *Ahuramazda*. Unter *qaêtus*, der Eigene, der Herr, ist der Prophet selbst zu verstehen, wie der Zusammenhang lehrt. Der *airjama* ist einer seiner Gefährten, *Dē-ǵâmâçpa* oder *Frashaostra*.) Er fleht in seiner verlassenen hilflosen Lage den *Ahuramazda* um Hilfe an. Da er sein treuergebener Diener sei, so möge er sein Weinen ansehen und seine Klage hören. Er könne ja als der Mächtige, der über alle Glücksgüter gebiete und sie vertheile, ihm leicht helfen. Als sein Freund erwarte er diese Hilfe um so eher, nach dem alten Spruche, „dass ein Freund dem Freunde giebt“ (vgl. 43, 14). Zum Schlusse hebt er nochmals des wahren Gottes Macht als des Besitzers aller Güter und Gaben des guten Sinnes hervor, um sein Vertrauen zu stärken.

Dass beide Verse von Zarathustra selbst herrühren und die Erinnerung an eine seiner heftigsten Verfolgungen enthalten, scheint mir ganz sicher zu sein. Die Ausdrücke *qaêtus*, *airjamâ*, *verezēna* (32, 1. 33, 3) sind ächt zarathustrisch, namentlich in ihrer Zusammenstellung; ebenso findet sich die Redeweise, „wie der Freund dem Freunde giebt“ in sicher ächten Stücken (43, 14. vgl. 44, 1).

b) 3. Dieser Vers steht nicht nur weder mit dem Vorhergehenden noch mit dem Nachfolgenden in irgend einem Zusammenhange, sondern selbst seine einzelnen Glieder gehören gar nicht zusammen, da sich wirklich kein Gedankenfortschritt entdecken lässt. Er enthält ähnlich wie 44, 6 verschiedene Fragmente von Liederversen. Die zwei ersten Glieder gehören zusammen. *Ahuramazda* wird darin gefragt, wann die Verkündiger der Tage zur Erhaltung der Ordnung in der Welt entstanden seien. Dass unter diesen nur die Himmelslichter verstanden werden können, zeigt 50, 10 deutlich genug. Gerade desshalb kann auch das folgende dritte Glied, in dem von den sich in künstlichen Liedern kundgebenden Einsichten der Feuerpriester geredet wird, in keinen Zusammenhang damit gebracht werden, man müsste nur annehmen, „die Verkündiger der Tage“ seien hier bildlich von den Liedern zu verstehen, welche die Priester jeden Morgen erschallen lassen, was aber sehr unwahrscheinlich klingt. Ich glaube, dass unter diesen „Einsichten der

Feuerpriester" die beiden folgenden Sprüche gemeint sind, oder wenigstens, dass der Sammler dieselben darunter verstanden hat und desshalb dieses Glied von ihm hieher gesetzt ist. Der erste derselben (viertes Glied) fragt, welchen *Ahuramazda* mit dem guten Geist zu Hilfe komme. Im zweiten bekennt der Sprecher sich als einen Anhänger und Lobpreiser Mazda's. Was die Zusammenstellung dieser Fragmente hier bedeuten soll, ist schwer zu sagen.

c) Der vierte Vers ist ein Bruchstück aus einem ächt zarathustrischen, gegen die Götzendiener gerichteten Liede. Der Gottlose oder Ungläubige hat den Frommen aus seinem Besitze verdrängt. Dieser herrscht jetzt über die Fluren, die dem wahren Schützer und Beförderer des irdischen Wohlergehens, dem *Gēus urvâ*, angehören, und dehnt seine Herrschaft über kleinere und grössere Bezirke aus. Aber seine Macht kann, da sie nur auf Aberglauben und Götzendienst, also auf Lug und Trug sich stützt, nicht von langer Dauer sein. Daher kann und muss er wieder vertrieben werden. Jeder, der dazu beiträgt, ihn aus dem geraubten Besitz zu verdrängen, der wandelt auf den vom Erdgeist angewiesenen und gelehrten Bahnen der Weisheit.

d) 5. 6. sind Verse über den Abfall von Glaubensgenossen, die unter sich zusammenhängen. Beide sind äusserst merkwürdig, da sie ein altes, wahrscheinlich von Zarathustra selbst herrührendes Gesetz enthalten. Wenn ein Fürst unter seinen Leuten einen treffe, der den Eid übertrete, oder wenn ein Vornehmer einen finde, der die *mithra's* oder Verträge nicht halte (s. Vend. 4, 2 ff.), oder wenn irgend ein rechtschaffen lebender Anhänger der wahren Religion einen andern der Gemeinde Angehörigen als Lügner und heimlichen Götzendiener finde, so soll er, sobald er einen sichern Beweis der Schuld habe, ihn dem Herrn der Gemeinde, d. i. dem Zarathustra anzeigen, damit der Abtrünnige und Gesetzesübertreter sofort ausgestossen und aller Hilfe beraubt in Noth und Elend die gerechte Strafe für sein Vergehen erleide (5). Wer nun diese Vorschrift nicht beachtet und nicht, obschon er kann, zum Herrn der Gemeinde geht und Anzeige macht, der kann selbst kein Mitglied mehr bleiben, sondern solle nur zu seinen Geistesverwandten, den Götzendienern, zurücktreten und die Satzungen der jetzt herrschenden Lüge wieder annehmen; denn der Wahrheitgläubige und der Lügner vertragen sich nicht. Wer dem Ungläubigen hilft, der ist selbst ein Ungläubiger; der Gläubige hat nur einen Gläubigen zum Freund. Diese alten Sprüche sind von Mazda selbst gegeben (6). Unter diesen Sprüchen sind die unmittelbar vorhergegangenen Aussprüche (5. 6) gemeint, als deren Urheber *Ahuramazda* selbst genannt ist. Sie rühren wahrscheinlich von Zarathustra selbst her; jedenfalls kamen sie aus seiner Zeit und seinem engsten Freundeskreise. Denn der *qaêtus*, Herr, kann hier nur Zarathustra sein; ebenso nennt er sich ja selbst im ersten Vers. In dem Schlusssatz von 6 sind diese Sprüche als frühere oder alte bezeichnet. Im Munde Zarathustra's oder seiner

Freunde könnte diess nur heissen, sie seien von ältern Weisen ihnen überliefert worden. Da aber der hier ausgesprochene strenge und scharfe Gegensatz von Wahrheitgläubigen und Lügengläubigen erst ein Werk Zarathustra's ist, so kann dieser Schlusssatz nicht von dem eigentlichen Verfasser der Sprüche herrühren, sondern ist erst von einem spätern Bearbeiter, um die Versglieder vollzählig zu machen, hinzugesetzt worden.

e) 7—11 handeln von dem Schutz gegen das Böse, der Belohnung der Frommen und der Bestrafung der Gottlosen. Unter sich hängen sie nicht zusammen.

Im siebenten Vers sagt der Dichter, dass er gegen die Angriffe des Lügners keinen andern Helfer als das Feuer und den Geist *Ahuramazda's* kenne; durch die Thätigkeit dieser beiden Kräfte sei ja das Wirkliche, d. i. die ganze gute Schöpfung ins Leben gerufen worden. Sollte es indess sonst noch eine Stütze für den Glauben geben, so bittet er den höchsten Gott um deren Kenntniss.

Im achten Vers wird dem, der die Landgüter verderbe und nicht als Feueranbeter dem Dienste des heiligen Feuers obliege, Rache und Vergeltung angedroht. *Ahuramazda* soll über dessen Person alles Unglück verhängen und alles thun, was ihn aus einer glücklichen Lage herausstossen könne. Störend ist im letzten Versgliede *Mazdâ.* Ist dieses wirklich ächt, so ist der ganze Vers eine Anrede an *Ahuramazda.* Dann muss sich „meine *Gâthâ's*" und „nicht verehrt er mich" auf den Sprecher, der vermuthlich Zarathustra ist, beziehen. Da diese Beziehung etwas sonderbar klingt, so möchte ich fast vermuthen, das fünfte Versglied, das überdiess ziemlich matt nachhinkt, sei der Zusatz eines spätern Bearbeiters.

Der neunte Vers fragt, wer dem Propheten die erste Kenntniss von *Ahuramazda* als dem am höchsten durch gute Werke zu verehrenden Gotte, als dem heiligen, lebendigen, wahrhaftigen zuerst mitgetheilt habe. Die zwei letzten Versglieder enthalten die Antwort. Jener Helfer und Freund ist der Erdgeist, dessen Worte ihm durch *Ahuramazda's* Geist geoffenbart wurden (vgl. 29, 1).

Im zehnten Vers sind d i e genannt, welche über die Brücke *Ćinvat* in das Paradies gelangen. Jeder, Mann oder Weib, der des Propheten Lehre folgend das thut, was *Ahuramazda* als die besten Thaten zur Förderung des Lebens erkannt hat, indem er dem Wirklichen die Wirklichkeit oder dem Wahren die Wahrheit giebt (d. h. indem er nur solche Werke vollbringt, die der guten Schöpfung nützen und sie forterhalten) und durch fromme Gesinnung Besitz erwirbt, sowie alle Jünger des Propheten, mit denen er zum Lobe der höchsten Geister geht, d. h. alle entferntern und nähern Anhänger der neuen Religion, werden von ihrem Herrn und Meister über die Brücke *Ćinvat* oder die Himmelsbrücke, wo die Abgeschiedenen sich versammeln und über ihren Wandel befragt werden (daher eigentlich Brücke des Versammlers, welch letzterer wahrscheinlich der Genius *Çraosha* ist), hinüber ins Paradies geführt.

Hieran ist der elfte Vers nur desswegen geschlossen, weil darin den Ungläubigen und Feinden des wahren Lebens die Hölle angedroht und dabei die Brücke *Ćinvat* wieder erwähnt ist. Ein näherer Zusammenhang mit dem Vorhergehenden lässt sich nicht nachweisen. Sein Inhalt ist merkwürdig und stimmt zu 32, 14. 44, 20. Die Götzenpriester und heidnischen Sänger haben die Oberherrschaft; sie missbrauchen diese dazu, um durch ihre schlechten Werke das menschliche Leben zu Grunde zu richten, d. h. sie schaden durch ihre Zauberlieder und Ceremonien dem menschlichen Leben; ihre eigene Seele und ihr eigenes Denken führt sie vom wahren Weg zum Himmel ab und treibt sie von der Brücke *Ćinvat* hinweg und stürzt sie auf ewig in die Lügenwohnung, d. i. die Hölle. Man vgl. 51, 13.

f) 12. Dieser Vers steht ganz vereinzelt in der ganzen Sammlung; er ist höchst merkwürdig, da er Aufschluss über die Gründung der so oft genannten *Gaêthâ's* giebt. Dieses wichtige Ereigniss ist an eine historische Thatsache geknüpft. Als die iranischen Stämme und ihre Genossen den Feind *Frjâna* besiegt hatten, kamen die wahren Dinge zum Vorschein, d. h. diejenigen Sitten und Gebräuche entstanden, welche zur Beförderung des Wohlstandes dienten; hieher gehören vor allem der Feuerdienst und der Ackerbau. Um beide zur Erhaltung der guten Schöpfung durchaus nothwendige Dinge auf die Dauer vor feindlichen Angriffen zu schützen, umzäunte *Ahuramazda* selbst einzelne Ackerstücke und schied so die *Gaêthâ's* (Besitzthümer), worunter wir einen geschlossenen Hof mit Ackerland, Weide und Wohngebäuden zu verstehen haben. Nachdem sie also hergerichtet und befestigt waren, wurden sie den Siegern als bleibender Besitz angewiesen. Von Zarathustra rührt der Vers schwerlich her.

g) 13—17 handeln von Zarathustra, seinem Werke und seinen Gefährten den *Haêćaṭ-açpa's*, dem *Gâmâçpa* und *Frashaostra.* Man vgl. 51, 14—19.

Wer unter den Menschen dem Zarathustra als dem Heiligsten durch die That Ehrfurcht bezeugen will, der sei auch bereit seine Lehre öffentlich zu bekennen. Diese Verehrung verdient der Prophet um so mehr, als ihm *Ahuramazda* das Leben, d. i. die ganze gute irdische Schöpfung übergab und für ihn die *Gaêthâ's* gründete. Da er so hoher Gnade gewürdigt wurde, so ist er als Freund und Genosse der himmlischen Geister zu betrachten (13). Auf diesen allgemeinern Satz folgt nun die Anfrage an Zarathustra, wer ihm Freund und Helfer bei seinem grossen Werke sei, und wer es verkündigen wolle. Die Antwort folgt, wie öfter, sogleich. *Kavâ Vistâçpa* ist sein nächster Freund, der solches thun will. Ihn, sowie alle andern, die *Ahuramazda* in der Versammlung der himmlischen Geister zur Verbreitung des wahren Glaubens auserwählt hat, will der Dichter mit Worten frommen Sinnes preisen (14). Er wendet sich zuerst an die *Haêćaṭ-açpa's*, eine mit *Zarathustra* verwandte Familie, wie aus 53, 3 erhellt, wo eine Tochter *Zarathustra's Haêćaṭ-açpânâ* heisst. Sie führen das Prädikat *çpitama*, hochheilig,

das sonst nur Zarathustra und seiner Familie zuzukommen scheint (53, 3 führt seine Tochter ebenfalls das Prädikat *çpitâmî*); vermuthlich war es der Name von Zarathustra's Familie selbst. Der Ruhm dieser Familie besteht darin, dass sie das Recht und Unrecht unterscheidet; durch ihre Handlungen, die in Ausübung der alten Gesetze *Ahuramazda's* bestehen, wird ihnen die Wahrheit verliehen. Nach diesen Andeutungen zu urtheilen, war diese Familie im Besitz richterlicher Würden; darauf gründet sich wahrscheinlich auch die Bezeichnung *çpitama* (15).

Diesem Zuruf an die *Haêcaṭ-açpa's* folgt eine Aufforderung an *Frashaostra* mit seinen treuergebenen Anhängern, die sie beide, der Sprecher und *Frashaostra*, sich zum Wohle der Schöpfung erwählt haben, dorthin zu kommen, wo die *Ârmaiti* mit den Wahrheiten ist, wo die Besitzthümer des guten Sinnes sind, wo die Wohnung *Ahuramazda's* ist, d. h. in das Paradies (16). Nun wendet er sich an die *Dē-ǵâmâçpa's*, sie ebenfalls einladend, dorthin zu kommen, wo nur Heils- und Segensworte und kein Fluch zu hören sei. Wie die *Haêcaṭ-açpa's* das Recht verwalten, so sind sie im stetigen Besitz der Güter des die Offenbarungen bewirkenden, vollbringenden *Ahuramazda*, d. h. all der Lieder und Gebete, die der höchste Gott in seinen Offenbarungen den Propheten mitgetheilt hat. Dieser machte nach seiner tiefen Einsicht einen Unterschied zwischen Recht und Unrecht, d. h. er theilte in seinen Offenbarungen stets das Rechte und dem Gedeihen der guten Schöpfung Förderliche mit (17).

Diese Verse (13—17) hängen ursprünglich nicht zusammen und wurden von einem spätern Bearbeiter nur desswegen zusammengestellt, weil darin von den Personen, die zu Zarathustra in einem engern Verhältniss standen, die Rede ist. Die drei ersten (13. 14. 15) können nicht von Zarathustra sein, da er darin *çpitama* genannt und sogar in der zweiten Person angeredet ist. Auch der Zuruf Zarathustra's an die *Haêcaṭ-açpa's* würde etwas sonderbar klingen. Dagegen halte ich die Verse 16. 17 für ächt zarathustrisch. Deutlich führt darauf der Ausdruck „wir beide wählten", worunter (vgl. 28, 7—9) nur *Frashaostra* und *Zarathustra* zu verstehen ist.

h) 18. 19 beziehen sich auf die Belohnung der Bekenner und Verehrer der Lehre Zarathustra's. Da der Prophet in der ersten Person von sich redet und zugleich seinen Namen dabei nennt, so ist kein Zweifel, dass er selbst der Verfasser ist. Wer ihn verehrt und ihm gewogen ist, für den sammelt er die allerbesten Gaben, die er durch seine eigene Glaubens- und Gebetskraft mit frommem Sinne erfleht hat und verleiht sie ihm. In Noth und Elend will er dagegen denjenigen bringen, der ihn und seinen Gefährten (wahrscheinlich *Frashaostra*) selbst in eine solche Lage stürzte. So zu handeln, nämlich seine Freunde zu belohnen und seine Feinde zu bestrafen, erklärt er als seinen festen, aus reiflicher Ueberlegung hervorgegangenen Entschluss und ruft den *Ahuramazda* und seine himmlischen Geister um Beistand dazu an (18). Wer der Lehre

Zarathustra's folgend, am meisten zur Forterhaltung dieses Lebens der Wirklichkeit beiträgt, d. h. wer das Gedeihen des Guten in der Schöpfung fördert, dem verleihen die himmlischen Geister das höhere geistige Leben und im irdischen den Besitz aller Güter, die auf der unvergänglichen Erde sich finden und die alle dem *Ahuramazda*, dem Freund des Propheten, gehören (19).

V. 1. *Kãm — ajêni* Ner.: *kâm̃ namaskaromi gatim̃ Hormizdâḥ* (wohl *—dasja*) *çishjô; kasminća namaskṙtjâ praćarâmi*, welche Weise soll ich, des Ormuzd Schüler, als Lob darbringen; in welcher Verehrung soll ich wandeln? Obschon die Uebersetzung des *nemôi* und *nemô* durch *namas*, Lob, das so oft im Baktrischen sich findet, am nächsten liegt, so kann ich sie bei näherer Besichtigung der Stelle nicht theilen; denn erstens ist *nemôi* keine regelrechte Dativform von *nemanh* und zweitens kann auf diese Weise der Accus. *kãm — zãm* nicht genügend erklärt werden. *Nemôi* aber als Denominativ von *nemanh* zu fassen, ist grammatisch nicht möglich, da dessen Thema *nemaqja* lautet (vgl. die erste Person Plur. praes. med. *nemaqjâmahî* 36, 5. 38, 4. 39, 4 und das Part. praes. *nemaqaitis* 33, 7). Es kann hier nur eine erste Person sing. praes. medii der Wurzel *nem* = *nam*, beugen, wenden, sein, der wir öfter im Zendawesta begegnen (s. *nemaiti* Jt. 24, 51; *nemâoñtê*, sich wenden, fliehen von den *Daêva's*, Jt. 9, 4. 17, 25) und die im neupersischen *numûdan*, zeigen, noch erhalten ist. Das zweite Glied des Satzes *kuthrâ nemô ajêni* entspricht dem Sinne nach vollkommen dem ersten; *nemô ajêni* ist ebenso viel als *nemôi* allein, so dass *nemô* hier nicht im übertragenen Sinne von Lob, Anbetung, sondern im ursprünglichen von Beugung genommen werden muss. Vgl. Jt. 24, 65. — *Pairi — dadaitî* Ner.: *upari svâdhîneshu âdiçamanam* [1]) *supradattvô 'smi*, für die Unabhängigen habe ich den Anweiser ganz hingegeben. Diese Uebersetzung, in der *svâdhîneshu* dem *qaêtēus* und *âdiçamanam* dem *airjamanaçća* entspricht, ist grammatisch nicht richtig. Beide stehen im Genitiv, der von *pairi* abhängig ist. Dass *qaêtus* selbstständig, unabhängig oder auch Eigenthümer, Herr bedeutet, ist ausser allem Zweifel, da hier Etymologie (für *qajatu*, was einem sanskr. *svajatu* entspräche), Tradition und der Zusammenhang der Stellen aufs beste übereinstimmen. Etwas schwieriger ist die genauere Bedeutung des *Airjama* zu bestimmen, das in den *Gâthâ's* gewöhnlich neben *qaêtu*, dem Eigenthümer, Herrn, und *verezena*, dem Gesinde oder Sklaven (eigentl. das Arbeitende, gerade wie עֶבֶד im Hebr.), vorkommt. Nerios. giebt das Wort an den vier übrigen Stellen, wo es sich noch in den *Gâthâ's* findet, immer durch Ableitungen der Wurzel *diç* + *â*; so 33, 3 durch das Abstractum

[1]) So lesen die Mss.; das Wort findet sich so im Sanskrit nicht; es soll eine Nachbildung des *Airjaman* sein; als Wurzel ist *diç* + *â* genommen.

âdiçakatâ, Anweisung, 33, 4 durch *âdiçaka*, Anweiser, Lehrer, 32, 1 durch *diçatâ*, Weisung, 49, 7 durch *âdeça*, Anweisung. Worauf sich diese Uebersetzungen stützen, ist etwas schwer zu sagen. Neben dieser Tradition scheint es indess noch eine andere gegeben zu haben, wonach *Airjamu* der Name eines Landes wäre. So fasst es Anquetil. Beide Erklärungen sind indess entschieden falsch, da sie nirgends näher betrachtet, einen auch nur halb befriedigenden Sinn gewähren. Die gewöhnliche Zusammenstellung mit *qaêtus* und *verezena* lässt mit Sicherheit darauf schliessen, dass auch *airjama* irgend ein bürgerliches oder staatliches Verhältniss bezeichne. Hierüber habe ich schon weiter in der Kieler Monatsschrift, Oktob. 1854, geredet und will nur das Wichtigste ausheben. Es ist identisch mit dem wedischen *arjaman*, welches nicht bloss Eigenname eines häufig neben Mitra und Varuna genannten *Âditja* ist, sondern auch noch in dem appellativen Sinn von Freund, Genosse sich findet. Jaç. 40, 4 finden wir neben *qaêtus* und *verezena*, die mit *airjaman* gewöhnlich eine Dreitheilung machen, an der Stelle des letztern *hakhemã*, Genosse, Gefährte, was deutlich genug dafür spricht, dass dem *airjaman* eine ähnliche Bedeutung inwohnte. Hiezu ist eine Notiz des *Burhân-i qâṭiʿ* über *irmân*, was lautlich vollkommen dem *airjaman* entspricht und nur daraus entstanden sein kann, zu stellen. Nach diesem trefflichen Wörterbuche bezeichnet *irmân* „einen Gast oder Genossen, der seine Freunde an irgend einen „Ort begleitet, oder einen, der von selbst kommt, ohne dass man „ihn holt; auch einen, der sich ohne Erlaubniss in die Wohnung „oder auf das Eigenthum irgend eines begiebt.“ Hieraus kann man klar sehen, dass wir unter *airjaman* einen Schutzgenossen, eine Art Clienten, überhaupt einen Mann zu verstehen haben, der ohne mit der Familie blutsverwandt zu sein, doch zu ihr in einem nahen Verhältnisse steht, aber nicht in dem eines Knechtes oder Sklaven, sondern in dem eines Freien. Am besten scheint der cliens der Römer und der גֵּר der Hebräer zu entsprechen. Nur eine solche Bedeutung hat das Wort in den *Gâthâ's*. In andern Stücken des Zendawesta dagegen finden wir *Airjama* als Nomen proprium eines Genius, der gewöhnlich das Prädikat *ishjô*, das ist nicht der erwünschte, auch nicht der nahrungsreiche, wie ich früher erklärte, sondern „der zu sendende“, was zu seinem Wesen sehr gut passt. Er ist nach dem 22. Capitel des *Vendidad* ein Heilgott. *Ahuramazda* schickt den Genius *Nairjô-çanha* in seine Wohnung mit dem Auftrage, er solle heilen die zahllosen Krankheiten, die *Anrô mainjus* geschaffen; dafür solle er tausend Pferde erhalten etc. Berühmt ist ein altes an ihn gerichtetes Gebet (Jaç. 54. Vend. 20, 26 ff. Sp.; vgl. Jt. 3, 5). — Das Subject zu diesem Satze *pairi* — *dadaiti* kann nur *zãm* im vorhergehenden Gliede sein; das Relativum muss daher vor *pairi* ergänzt werden.

Nôit — *hêcâ* Ner.: *na mâm samvidanti svaçronajô 'pi*, nicht kennen mich die eigenen Lenden (wohl figürlicher Ausdruck für

Kinder oder das Hausgesinde). *Khshnâus* ist von Nerios. als dritte Person Plur. praes. gefasst, und der Zusammenhang scheint ganz diese Fassung zu bestätigen, während v. 13, ebenso 51, 12 entschieden dagegen spricht. Nach diesen ist es sicher ein Singular. Aber da *us* keine Endung einer dritten Person sing. des Verb. finit. ist, so müssen wir von einem Verb. finit. absehen. Es ist der Nominativ sing. rein aus der Wurzel *khshnû* durch Antritt der Nominativendung *s* und durch Vriddhirung des *u* gebildet, gerade wie die Wurzel *dju*, *div*, glänzen, im Sanskrit den Nominativ *djâus*, der Himmel (eigentl. das Glänzende), bildet. Die Bedeutung ist eine participiale: verehrend. *Khshnâus* ist eng mit *nôiṭ* zu verbinden: kein mich verehrender ist da. Die folgenden Sätze *jâ verezēnâ* und *naêdâ daqjēus* etc. sind eine nähere Erklärung dieses kurzen Sätzchens. — *Kathâ* — *ahurâ* Ner.: *katham̃ [â] tvâm̃ mahâǵnânin satkârajâmi svâmin:* wie nehme ich dich, *Ahuramazda*, auf?

V. 2. *Vaêdâ* — *anaêshô* Ner.: *vedmi tat jad asmi mahâǵñânin aprârthavit*, ich weiss das, dass ich einer bin, der kein Verlangen kennt (nicht begehrlich bin). Das *anaêshô* leitet der Uebersetzer demnach von einer Wurzel *ish*, wünschen, ab. Dass das Wort aber einen andern Sinn hat, beweist 29, 9, s. dazu. — Für *mâ kamnafshvâ* hat Ner.: *aham̃ kim̃ćit naraćajaḥ kila me vibhûti[ḥ] kim̃ćit narô*, ich (bin) in jeglichem Ding eine Menschenmenge (so stark wie eine Menschenmenge), nämlich meine Stärke, ein Mann in jeglichem Ding. Aus dieser Uebersetzung, wie aus der der folgenden Worte *hjatća kamnânâ ahmí* durch *jaćća kim̃ćit narô 'smi* sieht man, dass Ner. *kamnafshvâ* in drei Worte, *kam* = *kim̃ćit*, *na* = *nara* und *fshvâ* = *ćaja*, und *kamnânâ* in zwei Worte *kam* und *na* zerlegt hat. Dieses Verfahren war ein verzweifeltes Mittel, das ἅπ. λεγ. zu erklären, dessen richtiger Sinn längst verloren gegangen war. Wir müssen diese Erklärung entschieden verwerfen, da sie völlig sinnlos ist. *Kamnafshvâ* als ein Wort betrachtet, muss entweder Locat. plur. von einem Adjectivum *kamna* oder eine zweite Person Imperativi medii der Wurzel *kam*, lieben, sein. Die letztere Fassung wäre für den Zusammenhang die passendste; aber, da wir durchaus nicht nachweisen können, dass dieses Verbum nach der sogenannten neunten Conjugation flectirt werde, was hier der Fall wäre, so müssen wir von dieser Erklärung abstehen. Das *kamna* als Adjectiv findet sich zwar nicht weiter im Zendawesta, aber wir haben es in der arischen Keilschriftgattung (Bisut. I, 56. II, 2) in dem Sinn von „Getreuer". Die Locativendung *fshvâ* (vgl. *varefshvâ* 53, 3 von *vare* oder *vara*) macht keine Schwierigkeit. Der Accus. *mâme* ist mit *âvaênâ* zu verbinden. *Kamnânâ* ist ein adjectivisches Compositum und in *kamna* und *nâ*, Mann, zu zerlegen. — *Gerezôi* — *ahurâ* Ner.: *krandâmi tvaji tad etad âlokaja svâmin*, ich schreie zu dir, sieh doch dieses da an, Herr! Für *âvaênâ*, wie West. nach K. 4, 9, P. 6 schreibt, wird besser mit K. 5, 6 *avaênâ* gelesen. Das Augment

beim Imperativ darf im Baktrischen nicht befremden, man vgl. die zweite Person plur. imper. *avaênatâ* 30, 2. *Gerezôi* ist hier keine erste Person praes. medii, sondern Infinitivform, eigentlich Dativ der blossen Wurzel.

Rafedhrem ćagvâo Ner.: *pramodam samîhitañća,* Freude und Erwünschtes; ähnlich werden *rafedhrem ćagedô* 51, 20 durch: *ânande pramodeća,* in Freude und Lust, übersetzt. Grammatisch ist diese Fassung jedenfalls zu verwerfen, da *rafedhrem* als Accusativ von *ćagvâo* abhängig ist. Zur Ermittlung der Bedeutung ist noch 38, 3: *ubôibjâ ahubjâ ćagemâ* zu vergleichen. Im Sanskrit bietet sich zur Erklärung zunächst die Wurzel *ćak,* leuchten, wovon das bekannte *ćaksh,* sehen, *ćakshus,* Auge, im Baktrischen *ćashma;* aber die Bedeutung sehend, erblickend, passt für *ćagvâo* (gebildet wie *dreg-vâo* von der Wurzel *dreg* = *druh*) nicht recht, noch weniger für *ćagemâ* 38, 3 mögen wir dieses für ein Verbum (eine erste Person plur.) oder ein Nomen abstract. halten. Richtiger ist wohl die Zurückführung auf *kan,* lieben, dessen Perfectum im Activum zwar *ćakâna,* aber im Medium, wenigstens in Verbindung mit *â,* nur *ćake* lautet (s. das Petersburger Sanskritlexikon, s. v. *kan*). So ergiebt sich für *ćagvâo* die Bedeutung liebend, gern habend, womit die traditionelle Auffassung erwünscht und Freude sich vereinigen lässt. Für *ćagemâ* 38, 3 würde nun zwar die Bedeutung Freude, Annehmlichkeit nicht unpassend sein; aber die Redeweisen *rafedhrem ćagvâo* oder *rafedhrem ćagedô,* welche von *Ahuramazda* gebraucht werden, durch der Glück liebende zu übersetzen, wäre nicht zutreffend. Der Zusammenhang an unserer Stelle scheint nothwendig den Begriff verleihen oder verkünden zu verlangen. Die letztere Deutung scheint durch *ćaksh,* das in Verbindung mit Präpositionen, wie *â,* wirklich erzählen, verkünden bedeutet, begründet werden zu können; aber das Fehlen des *sh* in allen baktrischen Formen, das in dem Substantiv *ćashma,* Auge, sich zeigt, ist ein gewichtiges Zeugniss gegen diese Ableitung. Ausserdem passt die sich ergebende Bedeutung durchgängig nicht so gut, als die von verleihen, zutheilen, wenn sich diese wirklich erweisen lässt. Eine Verbalwurzel, die unmittelbar diesen Sinn giebt, können wir im Sanskrit nicht finden. Am nächsten liegt *ki* oder *ći* (*ćiketi* im Weda, gewöhnlich zu *kit* gerechnet), erkennen, wissen, und das Substantiv *ćihna,* Erkennungszeichen, Symbol, welches gewiss erst aus *ćikna* abgeschwächt ist. Damit ist das neupersische *ćak,* Diplom, Document, zusammenzustellen. Darnach sind wir einigermassen berechtigt, dem *ćag* oder *ćig* (K. 4 liest *ćigvâo*, ebenso Bf. *ćigedô* in 51, 20) die Bedeutung durch ein Zeichen markiren, kenntlich machen beizulegen. Diess führt uns auf die allgemeinere Bedeutung zutheilen, bestimmen (für einen bezeichnen). Da nun *rafedhrem* nicht Freude bedeutet, wie die Tradition erklärt (s. zu 28, 2), sondern Antheil, Glück, Schicksal, so bekommt nach dieser Untersuchung die Phrase

rafedhrem ćagvâo den Sinn „der das Schicksal bestimmt, zutheilt", oder genauer „der den Antheil bezeichnet", welches Prädikat nicht nur am besten dem höchsten Gotte an sich schon zukommt, sondern auch trefflich in den Zusammenhang unserer Stelle passt. — *Âkhçô — manañhâ* Ner.: *çikshajâ uttamasja punjalakshmî manasaḥ ćet sadhjâpâritajâ çikshitô 'smi tan mahjaṁ prasâdaṁ dehi,* wenn ich in der Lehre des höchsten Geistes, in der des Reinen Glück besteht, in der Vollbringung des Guten unterrichtet bin, so gewähre mir diese Gunst. *Âkhçô*, ist hier mit *çikshâ*, Lehre, wiedergegeben, was aber eine ungenügende und irrige Uebersetzung ist. Vor allem kann das Wort hier kein Nomen, sondern es muss ein Verbum sein, da der Accus. *istîm* sonst gar nicht genügend erklärt werden könnte. Weiter lässt sich aber auch die Bedeutung lehren weder etymologisch — der Uebersetzer verwechselte es wohl mit *çish,* lehren — beweisen, noch giebt dieselbe irgend einen vernünftigen Sinn. Der Zusammenhang scheint die Bedeutung besitzen oder eine ähnliche zu fordern. Darauf kann uns auch die Etymologie führen. An die Wurzel *khshi,* herrschen, besitzen, + *â* ist nicht zu denken, da wir dann zum mindesten *âkhshajô* haben müssten. Auch *çi,* liegen, das mit *â* diesen Begriff geben könnte, liegt wohl zu fern. Jedenfalls ist es derselben Wurzel wie *khçâi* 28, 5. Da eine Wurzel *khça* nirgends existirt, so müssen wir hier wohl eine Reduplikation annehmen, so dass *khça* eigentlich für *'hiça* steht. Dass die Sylbe *hi* vor *s, ç* wirklich zu *kh* verkürzt wird, beweist *khshmâvat* für *hishmâvat, khstâ* für *hiçta* deutlich genug. In diesem *khça* = *hiça* nun können wir nur eine Formation des Verbum substant. *as,* sein, haben, das im Imperfect. *aç* lautet und von dem sich eine Participialform *çâç* 46, 19 (Nominat.) findet. In dieser verstärkten Form hat es wohl die stärkere Bedeutung bleiben; was in 28, 5 den besten Sinn giebt. Mit der Präposition *â* kann es die Bedeutung bleiben bei, d. i. bewahren, behüten oder auch bleiben, halten an etwas, d. i. besitzen, bedeuten.

V. 3. *Kadâ — açnãm* Ner.: *kadâ tâḥ dâtajô mahâǵñânin jâ vikâçajitrjô ahnâṁ akshajakarâḥ; kila sakâlaḥ kadâ prâpnoti jatnâṁ nardineshu* [?] *kârjaṁ punja*[*m*] *pravardhajanti. Ukhshânô* ist hier durch *vikâçajatrijô,* Erhellerinnen, übersetzt; *akshajakara,* Unvergänglichkeit machend, ist ein Beiwort dazu oder eine Erklärung davon. An eine Identifikation mit dem wedischen *ukshan,* befruchtend, dann Stier, ist wohl nicht zu denken, wenn auch die beiden Worte äusserlich sich ganz gleich sind. Auf die Wurzel *ush,* leuchten, wovon *ushañh,* Morgenröthe, womit es wahrscheinlich die Tradition zusammenbrachte, lässt es sich auch nicht zurückführen. Am nächsten liegen die Wurzel *ukhsh* = *vaksh,* wachsen, und *vać,* reden, das sich häufig genug zu *ukh* verkürzt. *Ukhsh,* wachsen, wird gewöhnlich mit der Sylbe *ja* conjugirt; sollte *ukhshan* davon kommen, so hätten wir eher *ukhshjan* zu erwarten. Doch

die Ableitung von *ukhsh*, wachsen, auch zugegeben, würde die Bedeutung „die Mehrer der Tage", wie übersetzt werden müsste, nicht recht befriedigen. In Cap. 50, 10 wird der Ausdruck *ukhshâ açnãm* von den Sternen und der Sonne gebraucht, wozu die Ableitung von *vać*, reden, verkünden, am besten passt, indem die Himmelslichter als die Verkündiger der Tage und Zeiten auf Erden gefasst werden. Gebildet ist *ukhshan*, Verkündiger, wie *çraoshan*, *maretan*, *avañhan* etc. — *Kaêibjô — manañhâ* Ner.: *keshu lâbhaḥ uttamena prâpnoti manasâ* [*kila taṁ prasâdaṁ jaṁ sadhjâpâratajâ dadantô* |?| *kebhjô dadanti*]. Die Uebersetzung des *ûthâi* durch *lâbhaḥ*, Nutzen, scheint auf den ersten Anblick richtig zu sein, da es sich von *av*, helfen, wovon *avañh*, Hilfe, ableiten lässt und dem wedischen *ûti*, Hilfe, sehr ähnlich sieht. Aber bei einer Ableitung von *av* wäre im Baktrischen nicht *ûtha*, sondern *avatha* oder *aotha* zu erwarten; *va* zieht sich wohl zu *u* zusammen, jedoch nicht *av*. Mit diesem *ûthâi*, das nur Dativ eines Thema's *ûtha* sein kann, hängt offenbar *uzûithjôi* v. 5 zusammen. Ich kann hierin nur die Wurzel *vat*, *vath*, verkündigen, sprechen, sehen, wovon *urvathô*, der Sprecher, Lobpreiser, und *urvâta*, der Ausspruch, kommt. Diese giebt auch einen bessern Sinn als *av*, helfen.

V. 4. *Aṭ — gâo-frôretôis* Ner.: *evaṁ te durgatinaḥ je dharmaṁ sim (sam) âćarataḥ rakshati gâṁ samâdaçât(deçât); kila jaḥ kârjaṁ puṅjaṁ kurute tasja gâṁ dânât kebhjaçćit pratiskhalanti.* Diese Uebersetzung ist streng wörtlich, aber grammatisch kaum im Zusammenhang zu verstehen. Das Compositum *gâo-frôretôis* ist eng mit *ashahjâ* im Sinne eines Adjectivs, die Erde schützend (*frôreti* = *fravarti*, Schützer, schützend) zu verbinden. Nerios. fasst *frôretôis* als Ablativ, was möglich, aber hier durchaus nicht nothwendig ist. — *Duźazôbâo — ahēm-uçtô* Ner.: *dushṭô balâtkârî bhavati svîjâiḥ karmabhiḥ adhô mṛtaḥ; kila apaģîvô bhavati.* Der Schlechte in Kraft handelnde wird durch seine eigenen Handlungen todt. In dem ersten Worte sieht Ner. mit Recht ein Compositum, aber die Deutung ist nicht ganz richtig; er trennt *duźa* = *dushṭa*, und *zôbâo*, das ihm eine Adjectivbildung von *zâvare*, Kraft, ist. Die Trennung *duź* + *azôbâo*, welche als die naturgemässeste erscheint, da wir sonst kein Substantiv *duźa* (wohl aber *duźañh*) kennen, würde auf zu grosse Schwierigkeiten der Erklärung stossen, als dass wir sie annehmen können (etwa *azô* = *ahas*, *añhas*, Angst, und *bâo*, glänzend, das Ganze: durch schlimme Noth sich auszeichnend?). Trennen wir *duźa zôbâo*, so heisst ersteres nur das Schlechte, Schlechtigkeit, das zweite ist eine Bildung der Wurzel *zbê* = *hvê*, rufen, anrufen, so dass das Wort „der das Schlechte verehrt" bedeutet, was einen guten Sinn giebt. — Die Uebersetzung des *ahēm-uçtô* durch *adhô mṛtaḥ* „unten todt" hat noch eine Spur richtiger Auffassung bewahrt. An das Verbum *vaç*, wollen, oder an·*vas*, wohnen, ist nicht zu denken; sondern das *uçtô* ist gleicher Abstam-

mung mit dem bekannten *usta*, Glück, Heil, und dem *ustâna*, Erhebung, das auch Dasein, Leben bedeutet, womit die Tradition dieses Wort *(uçtô)* zusammenbrachte. Der Ableitung nach ist es nur eine Participialbildung der Präposition *ut (us, ur)* und kommt nicht von *ut* + *sthâ* her. Bleiben wir bei der Bedeutung des *usta* als Heil, Glück (43, 1), eigentl. was empor geht, hervorragt, so heisst *ahĕm-uçtô* (das *hĕm* = *sam* ist blosse Verstärkung und Verallgemeinerung des Begriffs) nicht beglückt, ohne Erfolg. — *Jaçtĕm* — *ǵjâtĕus vâ* Ner.: *prâpte râǵje mahâǵñânin pratiććhedajitâ hantâro vâ; kila manushjân pâpât anjathâ samîhate dharttum*, nach erlangter Herrschaft ist er ein Vernichter oder Mörder; durch Frevel sucht er auf andere Weise die Menschen festzuhalten. Diess kann nur auf den bösen Feind der Menschheit gehen, auf *Ahriman*; aber *dregvâo* ist hierauf nicht zu beziehen, sondern auf den Gottlosen überhaupt. Das Imperf. *môithat* ist entweder auf *mith*, stossen, wovon *maêthana*, Wohnung (eigentlich das Festgeschlagene, Festgemachte), abzuleiten, oder es hängt mit *mitha*, Lüge, zusammen (s. zu 31, 12). Ich halte das Erstere für das Richtige, was auch mit der Tradition *pratiććhedajitâ* stimmt. Dagegen ist die Uebersetzung des *ǵjâtĕus* durch *hantârô*, wonach es von *ǵan* = *han*, schlagen, tödten, kommen müsste, entschieden irrig; es kann nur auf *ǵi*, ersiegen, und dann besitzen, zurückgeführt werden (s. das Gl.). — *Hvô* — *ćarat* Ner.: *ete te prakŕshtam̃ gavâm̃ samûheshu sunirvâṇiǵnatarah karmânah; kila pratijatnam̃ gopaçûnâm̃ supariǵñânatajâ kurvanti; nirdarçajanam Zarathustrasja*. Diese haben bei Rinderheerden am meisten die höchste Erkenntniss; sie trachten durch die höchste Erkenntniss nach Vieh. Der Sinn und Zusammenhang des Ganzen spricht gegen diese Erklärung; *gâo* ist hier nicht im Sinne von Kuh zu nehmen, sondern muss Erde heissen. Die Genitive *shôithrahjâ* und *daqjĕus* bestimmen *gâo* näher.

V. 5. *Jĕ* — *ajañtem* Ner.: *jo jushmâkam̃ râǵje adâtânŕçansasamâgamanah; kila antar asmin ǵagati dânam na kurute ććhadam (ććhedam) karttumća âjâti;* wer in eurem Reiche sich zur gesetzlosen Grausamkeit zusammenrottet, nämlich in dieser Welt keine Gerechtigkeit übt und Zerstörung zu machen trachtet [1]). *Adâç*, hier durch *adâta*, ungerecht, wiedergegeben, lässt mehrere Deutungen zu. Es kann sein 1) part. praes. von *ad*, essen, also der essende, vernichtende; aber diese Wurzel findet sich im Baktrischen nicht; in diesem Fall müsste *ajañtem* davon abhängig gemacht werden; 2) = *a-dant*, nicht-gebend, oder *a-dhant*, nicht setzend; 3) Nom. sing. einer Adjectivform des Adverbiums *ada*, darauf,

[1]) *adâtânŕçansa* kann nicht wohl in *adâta* + *anŕçansa* (nicht grausam, milde) zerlegt werden, da die Glosse gar nicht dazu stimmen würde, sondern in *adâtâ* + *nŕçansa*; *adâta* ist kein Sanskritwort, sondern ein baktrisches, man müsste nur *adâna*, das Nichtgeben, lesen wollen.

vgl. *vãç* 49, 4; 4) könnte auch noch an *adhas*, unten, oder an eine Erweichung der wedischen Wurzel *at*, gehen, wandern, gedacht werden; beides hat aber geringe Wahrscheinlichkeit. Die traditionelle Bedeutung ungerecht, die durch eine Ableitung des *adãç* von *dâ* oder *dhâ* gestützt werden könnte, ist dem Sinn und Zusammenhang nach nicht zulässig. Zudem würde, wäre es Particip. praes. der besagten Wurzeln, nicht *dãç*, sondern *dadãç* zu erwarten sein. Die einzig richtige und stichhaltige Erklärung ist die unter 3 gegebene. — Das Verbum finit. *drîtâ* ist nicht auf skr. *dṝi*, zerreissen = neupers. *darîdan*, zerreissen, oder das wedische *dar*, zerstören, zurückzuführen, wozu die traditionelle Erklärung leicht verleiten könnte, sondern es ist eine dritte Person imperf. medii optat. der Wurzel *dhṝ*, *dare*, halten, festhalten = besitzen. Ueber die Form vgl. *khshnvîshâ*. — *Urvâtôis* — *mithrôibjaçćâ* Ner.: *suprasiddhô vâ satkâratajâ mitratajâ vâćeḥ* (?) *pâpakarmaṇâm̃ nigraham̃ kurute*. Der Genitiv *urvâtôis* und der Dativ *mithrôibjaçća* sind beide von *ajañtem* abhängig, das den Sinn gehend gegen oder aus, d. i. übertretend, hier haben muss. *Urvâtôis*. Ner. nimmt dieses Wort als identisch mit dem öfter vorkommenden *urvâta*, Ausspruch, Orakel, obschon das Thema *urvâti* davon verschieden lautet, wenn auch die Wurzel dieselbe ist. Die richtige Erklärung dieses Wortes, sowie der ganzen Stelle lässt sich bloss durch nähere Betrachtung im Vend. 4, 2—4 [1]) gewinnen. Hier finden wir fünfmal die Formel: *adhâṭ framarezaiti adhâṭ añtare urvaitja fradathaiti*, von den fünf letzten der sechs *mithra* oder Verträge, die nach ihrer grössern oder geringern Wichtigkeit in aufsteigender Reihe hier aufgezählt und mit besondern Namen bezeichnet werden. Bei dem ersten, dem *mithrô vaćahinô*, dem blossen mündlichen Versprechen, finden wir sie nicht, wahrscheinlich weil dieser nur ein einfacher sein konnte, während alle andern doppelter Art waren. Diese zwiefache Art derselben bezeichnet deutlich jene Formel. Die Verba *framarezaiti* und *fradathaiti* stehen sich entgegen; ersteres eigentlich wegnehmen, bezeichnet eine Abnahme, letzteres, eigentlich fördern, dagegen eine Zunahme, oder mit andern Worten einen niedern und einen höhern Grad. Jeder *mithra* wird durch *añtare urvaitja* in den höhern Grad versetzt. Wenn aber von Versprechungen oder Verträgen die Rede ist, so kann nur den mit einem feierlichen Schwur bekräftigten eine höhere Wichtigkeit beigelegt werden. Und diesen bezeichnet die Formel *añtare urvaitja* unzweifelhaft. Wörtlich: er nimmt zu, wird grösser durch Aussprechen, d. i. durch Schwur. An unserer Stelle nun muss es ganz die Bedeutung von Schwur, Eid haben, während dem Plural *mithrôibja* die von Versprechungen, Verträgen zukommt.

---

[1]) In Jt. 8, 40 hat *urvâitis* die Bedeutung von fortströmend, ausströmend; *avô-urvâitis*, Hilfe, Segen ausströmend (von den Wassern) in die sieben Zonen der Erde.

Für *rashnâ ǵvãç* hat Ner. richtig *satvena ǵîvanîjaḥ*, der nach der Wahrheit leben soll. West. schreibt *ǵavãç* nach K 5; ich glaube, dass man richtiger mit andern codd. *ǵvãç* liest, da das Wort nur Partic. praes. der Wurzel *ǵiv*, leben, sein kann, das im Baktrischen *ǵvãç* oder auch *ǵvô* lautet, nicht aber von einer Wurzel *ǵu* oder *ǵav* abzuleiten ist. Das *rashnâ* ist Instrumental wohl für *rashnavâ*, rectitudine, stehend. — *Uzûithjôi — ahurâ* Ner.: *uććâir nigato 'sti jô mahâǵñânin kadarthanatvât svâmin durgatvât*, welcher weit entfernt ist von der Verachtung, von der Schlechtigkeit. Nach dieser Uebersetzung scheint *uzûithjôi* von *uz + i* abgeleitet zu sein. Aber diese Ableitung, sowie die angegebene Bedeutung ist sicher irrig. Dass *uz* die Präposition ist, kann leicht ersehen werden; aber das *ûithjôi* hat eine zu grosse Aehnlichkeit mit *ûthâi* v. 3, als dass wir es nicht damit zusammenbringen sollten. Führen wir dieses auf skr. *ûti*, Hilfe, zurück, so würde *uz-ûithja* das was hilflos ist (vgl. *uz-ustâna*, leblos) heissen; aber gegen diese Deutung spricht der Sinn und Zusammenhang; was sollte: „er strafe ihn in dem Hilflosen oder er schlage ihn in dem Hilflosen“ für einen Sinn haben? Leiten wir es von *vat + ur* ab, so gewinnen wir die Bedeutung: das Auszusprechende = das Urtheil, was trefflich in den Zusammenhang passt. Lautlich lässt sich überdiess nichts gegen diese Ableitung einwenden, da die Zusammenziehung eines anlautenden *va* zu *u* bekannt genug ist. — Das Verbum *khrûnjât* (dritte Person sing. optat.) kommt zwar nur hier vor; aber seine Bedeutung lässt sich unschwer erkennen. Die zu Grunde liegende Wurzel ist *khrûn*, oder auch nur *khrû*, wovon *khrûra*, grausam (skr. *krûra*), *khrûmja* id., *khrvîshjat*, feindlich, verheerend, stammt. Wir können der Wurzel somit die Bedeutung grausam sein beilegen. An unserer Stelle ist *khrûnjât* aber wegen des Accusatives *îm* in transitivem Sinne zu nehmen und bedeutet wohl verletzen, beschädigen, allgemeiner züchtigen, strafen.

V. 6. Für *içmanô* liest K. 4 *içemnô*. Die Form kann nach beiden Schreibweisen nur ein Partic. medii sein; die letztere, die indess wie eine Correktur aussieht, ist die gewöhnliche, später vorkommende Jt. 15, 53. 16, 15. 14, 20. Aber die erstere war gewiss die ursprünglichere, da *mnô* immer erst aus *manô menô* verkürzt ist. Die Wurzel ist *jaç*, verehren, nicht *ish*, wünschen, woran Nerios. zu denken scheint, der es mit *prârthajitum*, verlangen, übersetzt. — Für *haêthahjâ* liest K. 6 *haithahjâ*, K. 5 *haêthahjâ*, K. 11 *haithjâ*. Letztere Schreibweise ist eine offenbare Correktur, indem eine ganz gewöhnliche Form für eine minder gewöhnliche gesetzt ist. Es fragt sich nun, ist *haêthahjâ* von ganz anderer Abstammung als *haithja* oder ist es damit identisch. Da ein *haêtha* sonst nicht vorkommt und die allenfallsige Etymologie desselben auf *haêtu*, Brücke, = skr. *setu*, oder das wedische *siti* (in *prasiti*, Band, Strick) führte, dadurch aber kein genügender Sinn gewonnen würde, die dem Sinn

nach ganz passende Zurückführung auf *haithja* dagegen auch lautlich sich rechtfertigen lässt, so ist letztere Ableitung unbedingt vorzuziehen. *Haêthahjâ* steht für *haithjahjâ*, was eine etwas übelklingende Form wäre, indem das *ja* in die erste Sylbe getreten und mit dem wurzelhaften *a* zu *aê* zusammengeschmolzen ist. Zu unserm Gunsten spricht, dass die ganz regelrechte Genitivform sich nie findet. Nerios. giebt es durch *trasanîja* „der zittern muss", und erklärt es weiter durch *hantavjaḥ* „der zu schlagen ist", eine Erklärung, die sich philologisch schlechterdings nicht begründen lässt. Sie ist gewiss nur gerathen, weil es offenbar mit *drûǵô*, Lüge (nach der Tradition nom. propr. eines verderblichen weiblichen Unholds), verbunden ist, die der aufrichtige *Ahuramazda*-Verehrer stets zu bekämpfen und zu vernichten hat.

V. 7. *Mavaitê* wird von Ner. durch *mahjam̃ madîjebhjaçća*, mir und den Meinigen, wiedergegeben; unter den „Meinigen" versteht er die Schüler. — *Nâ* nicht Mann, sondern Fragepartikel, s. zu 45, 2. — *Jjaṭ — aênan̄hê* Ner.: *jatô maji durgati*[*r*] *açmogaḥ*[*o*] *viditvâ dadhâti dvesham; kila majâ saha dvesha*[*m*] *dadhâti me rakshâm̃ ke kurvanti*, dadurch in Kenntniss gesetzt, wirft der schlechte *Ashemogha* einen Hass auf mich; wirft er diesen Hass auf mich, wer rettet mich? Hienach übersetzt Ner. *dîdareshata* nur mit *dadhâti*, er macht, setzt, was zu allgemein ist; *viditvâ* scheint vom Uebersetzer eingeschoben zu sein. Ueber diese Form s. unter *daresh.* — Ueber *thraostâ* s. zu 34, 3. — Das ἅπ. λεγ. *dãçtvãm* giebt Ner. durch *âdeçana*, Anweisung; aber diese Bedeutung lässt sich etymologisch nicht begründen. Es ist mit dem wedischen *dam̃sa*, Werk, zusammenzustellen, wovon es eine Abstractbildung ist.

V. 8. *Nôiṭ — frôçjât* Ner.: *na tasjâham̃ nr̃çasoḥ (nr̃çam̃saḥ) karmmabhiḥ prakr̃shṭam̃ prasarppajitâ* i. e. non ejus ego crudelis actionibus, optimi promotor. Die Deutung des *âthris* durch *nr̃çam̃saḥ*, grausam, das in der Glosse weiter durch *Aharman ćhedakara*, *Ahriman* der Vernichter, erklärt wird, und die durch Zurückführung auf die Wurzel *ad*, essen (Fresser kann von bösen Geistern gebraucht werden), etymologisch begründet werden könnte, ist indess nicht zulässig an unserer Stelle, sondern dieses Wort ist identisch mit dem wedischen Namen *Atri*, womit ein uraltes Priestergeschlecht bezeichnet wird; seine ursprüngliche Bedeutung war wohl „Feuerpriester", und in dieser müssen wir es hier nehmen. Gebildet ist es von *âtar*, Feuer, wie *Zarathustris* von *Zarathustra.* — Das *tâ* könnte man geneigt sein, für einen Nominat. sing. des Demonstrat. im femin. zu nehmen; aber die Schwierigkeit, eine richtige Beziehung zu finden, mahnt davon ab. Ebenso ist die Annahme, es sei Nomin. plur. neutr., wegen des Verb. *ǵaçôiṭ* nicht wohl zulässig. Am sichersten ist es, das *tâ* mit *dvaêshan̄hâ* zu verbinden und als Instrumental zu fassen. Als Subject des Satzes ist *paitjaogeṭ* an-

zusehen, wenn man auch leicht geneigt sein könnte, dieses für blosses Adverbium „zur Vergeltung, dagegen" zu fassen; Ner. hat *pratjabhimukha.* Es ist seiner Bildung nach partic. praes. von der Wurzel *aog* = *vać* + *paiti*, so dass es eigentlich antwortend, erwiedernd heisst. Aber in diesem buchstäblichen Sinne lässt es sich nicht nehmen, sondern nur der übertragene vergeltend, Vergelter ist anwendbar. Es gehört zu *Mazdâ* im letzten Gliede, das nur als Nominativ (verkürzter Dual für *ahurâ-mazdâ*), nicht aber als Vocativ einen Sinn giebt, vgl. v. 5.

V. 9. *Kē — paourujô* Ner.: *ko 'sâu jô mahjam̃ dakshiṇâ*[*m*] *âsvâdajati prathamam̃; kila me prathamam̃ ćhatratvam̃ kaḥ kurute,* d. i. wer ist der, der mich zuerst das Glück kosten lässt; nämlich, wer schafft mir zuerst Schutz? Die dem *aredrô* und *ćôithaṭ* gegebenen Bedeutungen sind indess entschieden irrig (s. d. Wörter). — *Jathâ — uzēmôhû* Ner.: *jathâ tava prîtô uććâir uttishṭhâmi dînô (dîneḥ?) tê*, wie ich, dein Geliebter, mich hoch erhebe (wegen deines Glaubens). Dieser Satz hat Schwierigkeit wegen des *uzēmôhû.* Die Anlage des Satzes scheint zu verlangen, dass es als Verbum zu nehmen sei, wogegen aber die Form sich sträubt; denn wir kennen keine Verbalformen, die sich auf *môhû* endigen. Ner.'s Uebersetzung durch *uććâir uttishṭhâmi* ist bloss aus der ersten Sylbe des Worts *uz* gerathen. Diese Form ist indess nichts als der Locat. plur. von *uzēma*, das äusserste, höchste, das *ô* für *a* durch Einfluss des schliessenden *u*, was öfter im Gâthâdialekt vorkommt (s. die grammat. Uebersicht). Die Verbindung des Satzes mit dem vorhergehenden lässt sich auf zweifache Weise denken: 1) man fasst *jathâ* als Vergleichungspartikel wie, als und macht die Accusative davon abhängig in dem Sinn: wer anders ist der Förderer, als du. 2) Man macht die Accusative von *ćôithaṭ* abhängig; wer erkannte mich, wie dich etc. Da letztere Erklärung auf einem bessern philologischen Grunde ruht, so ist sie hier vorzuziehen.

V. 10. Der Genitiv *an̆hēus* ist mit *jâ — vahistâ* zu verbinden. — Bei *ashîm, khshathrem* kann die Frage entstehen, ob diese Accusative von *dâjâṭ* oder von *hakhshâi* abhängen. Auf den ersten Blick scheint das letztere am wahrscheinlichsten zu sein, da der Accusativ des Relativs durch *ća*, und, angeschlossen, unmittelbar vor *hakhshâi* steht, was noch auf ein anderes von diesem Verbum abhängiges Object oder auch auf mehrere zu deuten scheint. Aber gegen diese Verbindung des *ashîm — khshathrem* mit *hakhshâi* spricht entschieden der Sinn und Zusammenhang des Ganzen; denn „ich will folgen der Wahrheit, dem Besitzthum und welchen ich folgen will" giebt keinen erträglichen Sinn. Das einfachste ist, *ashîm khshathrem* als Apposition zu *jâ — vahistâ* zu fassen und noch von *dâjâṭ* abhängig zu machen, mit *jāçća* aber einen neuen dem *jē vânâ* coordinirten Satz beginnen zu lassen. Zu diesem Relativ ist dann, wie oft,

ein Demonstrativ im Nominativ zu ergänzen. — Diese Worte *jāçćâ — vahmâi â* giebt Ner. durch: *jânća utthâpajâmi jushmâkam namaskṙtaje, dinaje jushmâkam.* — Den Nachsatz bildet *frô — peretûm.* Ner.: *prakṙshṭam te viçve 'pi Ćandôri prabruvanti uttare; kila je Zarathustrasja bhavanti te sarve api Garothmânambhagô bhavanti,* d. i. das Vorzüglichste verkünden alle, die auf dem äussersten *Ćandor* (Name einer himmlischen Brücke) sind; nämlich alle die, welche Zarathustra angehören, haben Antheil am Gorotman (Paradies). Die Erklärung des *frafrâ* durch verkündigen ist sicher falsch. Dass es eine Verbalform und nicht etwa die verdoppelte Präposition *fra* = *pra* ist, kann leicht ersehen werden. Das erste *fra* ist zwar die Präposition, aber das zweite *frâ* eine Verbalform. Die einzig passende Wurzel ist *par, pare,* vollenden, vollbringen; das *â* ist Endung der ersten Person des Voluntativ; das wurzelhafte *a* wurde ausgestossen und das *p* musste nach den Lautgesetzen in *f* verwandelt werden, so dass *frâ* eigentlich für *parâ* steht. Ueber die Bedeutung fortkommen, hingelangen kann kein Zweifel sein, wenn wir das *frafrâo* in dem sehr alten Segensspruche Vend. 7, 136 Spieg. vergleichen: *usta itha te narem jô ithjêǵanhataṭ kaća anhaoṭ aithjêǵanhem ahûm â frafrâo,* Heil sei also dir, dem Manne, der du von dem vergänglichen Leben zu dem unvergänglichen kamest (gelangtest).

V. 11. *Khshathrâis jûǵēn* giebt Ner. durch *râǵjâja upakramanti,* „auf die Herrschaft gehen sie los", gewiss irrig, da *juǵ* = jungere nicht die Bedeutung von *upa-kram* haben kann. *Karapanô* wird nicht übersetzt, sondern nur durch *karapâḥ* umschrieben; für *kâvajaçća* steht ein seltsames Wort *kîkâçća,* das sogleich weiter durch *açrôtârô adarçakâḥ* erklärt ist, s. zu 32, 14. — *Jēng — daênâ* Ner.: *je niǵâja âtmane niǵâjaća âkrôçam dadunti dînâja,* welche die eigene Seele und den eigenen Glauben schmähen, ein im allgemeinen richtiger Sinn.

V. 12. *Jjaṭ — aoǵjaêshû* Ner.: *je uććâir punjer* (?) *nâbher nâbhiǵabhjaḥ nâbhîthakâ* (für *kaḥ*) *gurutkânâm* (?) *tâm* (?) *utthâpajanti praçnasamlâpajôçća; kila teshâm tatra pratikṙtir bhavati,* d. h. welche von reiner Verwandtschaft [1]) verwandt den von den Verwandten Gebornen hoch aufrichten (emporheben) die Meisterschaft (?) durch Frage und Unterredung; ihnen wird nämlich dort vergolten. Diese Uebersetzung, deren allgemeiner Sinn nicht ganz klar ist, ist in manchen Einzelnheiten entschieden unrichtig; so namentlich in der Deutung des *frjâna* durch Frage, als ob das Wort von *pereç,* fragen, stammte, und des *aoǵjaêshû* durch Gespräch, wie

---

[1]) *nâbhi* hat hier gewiss nicht die im spätern Sanskrit vorkommende Bedeutung König, Fürst, sondern die ursprüngliche Verwandter, Verwandtschaft. Es ist offenbar wegen des baktrischen *naptja* gewählt.

wenn es von *vać*, sagen, herkäme. Dass die zwei Worte *naptjeshû* und *nafshû* desselben Stammes sind, ist leicht zu ersehen; das abgeleitete steht voran. Als Wurzel bietet sich *nabh*, dessen Grundbedeutung wohl verhüllen, bedecken ist; im Weda lässt sich nur die abgeleitete Bedeutung vernichtet werden nachweisen, s. Rv. 8, 39, 1 u. 10, 133, 1 (*nabhantâm anjakeshâm ǵjâkâ adhi dhanvasu*, zu Grunde gehen mögen die Sehnen der Andern auf den Bogen); s. Roth, Erläut. zum Nir. p. 135. Davon stammt *nabhi*, Nabe des Rades (Rv. 2, 39, 4), *nabhas* = *nubes*, *nâbhi*, Nabel etc. Das bekannteste Derivat ist *napât*, Sohn, Enkel, im Weda, lat. *nepos*, im Baktr. *napâo*, Sohn, Nachkomme bedeutend; so Jt. 13, 95: *idha apãm napâo fradhâţ viçpâo fratematâtô daqjunãm*, hier schuf der Sohn der Wasser alle Vortrefflichkeiten der Länder; 19, 51: *âdim hathra hañgĕurvajaţ apãm napâo aurvaţ-açpô*, ihn (den Glanz) ergriff dort der Sohn der Wasser *Aurvat-açpa* [1]); vgl. 8, 34. Neben der Form *napâo* (Nom. sing.) geht *naptar* her, von der nur Cass. obliq. nachzuweisen sind, und zwar mit Erweichung des *p* und *t* durch das schliessende *r*, so Gen. *nafedhrô apãm* Jt. 2, 4, Abl. *nafedhraţ* Jt. 8, 4; vgl. Rv. 2, 35, 11 *naptur* (Gen. sing.) *apâm* (7, 18, 22) und v. 14 *naptrê* (Dat.). Desselben Stammes ist *nâfô*, Nabel, neupers. *nâf*. Jt. 13, 87: *frâthwereçaţ nâfô airjanãm daqjunãm*, er schuf den Nabel (Mittelpunkt) der arischen Länder, vgl. 24, 9. 37. Dahin gehört auch das bekannte *nâbanazdista* „der nächste Anverwandte." Nur zu diesen Wörtern sind *naptjaêshû* und *nafshû* in unserem Verse zu ziehen; beides sind Locative plur., ersteres von einem Thema *naptja*, letzteres von *naf*, *nab*, also der reinen Wurzel. Wenn auch Formen von *naf*, *nab* unmittelbar abgeleitet sich sonst nicht finden, so können wir mit einem gewissen Recht ihnen doch dieselbe Bedeutung wie *napâo*, Sohn, Enkel, zuschreiben; vielleicht war *nafshû* der gebräuchlichste Locat. plur. davon. In dieser Ansicht bestärkt uns *naptja*, was für *naptija* zu stehen scheint, gebildet von *napti* + *ja*; *napti* muss Verwandtschaft, Geschlecht überhaupt bedeuten, wie aus Vend. 13, 3 *nava-naptajêćiţ hê urvânem para-mereñćaiti*, bis zum neunten Geschlecht tödtet er seine Seele, erhellt. Demnach ist *naptja* der zum Geschlecht Gehörige, der Verwandte. Jt. 13, 102 lesen wir den Genitiv *naptjêhê*; hier scheint es jedoch ein Eigenname zu sein. Im *Rigveda* treffen wir ebenfalls ein *naptjaḥ* an, I, 50, 9: *ajukta sapta çundhjuvaḥ sûrô rathasja naptjaḥ*; aber es ist hier kein Nom. sing., wie man auf den ersten Anblick anzunehmen versucht sein könnte, sondern ein wedischer accus. plur. von *napti*, Genossenschaft, Genosse; „er spannte die sieben reinen hellen Genossen des Wagens (die Pferde) an"; vgl. 3, 31, 1:

[1]) Dieses Wort, „schnellrossig" bedeutend, ist ein Prädikat der Sonne. In der spätern iranischen Sage ist der Held *Lohrâçp* daraus geworden. Das Prädikat der Sohn der Wasser mahnt an die wedische Bezeichnung Agni's *apâm napât* (Nir. 10, 18), der Wasser Sohn. Hiedurch kommen wir auf einen rein mythologischen Ursprung dieses iranischen Helden.

duhitur naptjâm (wohl für *naptîm*). Nach diesen Auseinandersetzungen glaube ich mit einem gewissen Recht dem *naptja* die Bedeutung Stammesgenossen, Verwandte im weitern Sinne, dem *naf* die von Verwandten im engern Sinn, Familienglied, beilegen zu können. Beide bezeichnen in ihrer Zusammenstellung jede Art von Verwandtschaft. — *Tûrahê* (Gen. von *tûra*) kann nur die Bedeutung Feind haben, nicht etwa die von Sieger, wie sie dem wedischen *ṭura* in fine compos. inwohnt; diess beweisen Parallelstellen deutlich; so *tûrô Franraçê* Jt. 19, 57. 93, der von *Kavâ Huçrava* überwunden wird; *tûra*, feindliches, 5, 73. Daher der Name der Erbfeinde Irans, der Turanier. *Frjâna* ist hier deutlich ein Eigenname und zwar der eines berühmten Turaniers (vielleicht des Weisen *Pîrân*). Wir treffen noch zweimal den Genit. plur. *frjânanãm* Jt. 5, 81. 13, 120, wo es ebenfalls ein Name ist, in der Verbindung: *jôistô frjânanãm*, der Verehrte unter den *Frjâna's*. Wollte man es mit *frjô*, Freund, zusammenbringen und es als ein reines Appellativ fassen, so würde sich kein genügender Sinn ergeben. Nerios. hat das Wort auf eine jämmerliche Weise missverstanden. *Aoǵjaêshû* ist nicht auf die Wurzel *vać*, reden, zurückzuführen, obschon die Form *aoǵaitê* Vend. 13, 3, er redet, eine solche Ableitung stützen könnte, sondern von *aoǵô*, Stärke, Kraft, abzuleiten, und zwar ist es eine Comparativbildung davon, wie *maçja*, grösser, von *maçô*, Grösse, stammt. Ebenfalls ein Comparativ ist die Form *aoǵjêhîs* (Accus. plur. fem.) Jt. 13, 17. 64; der Superlativ lautet *aoǵistô*. Der Genitiv *Frjâna* ist davon abhängig: stärker als *Frjâna* (ihn überwindend). — *Uzǵēn*, eine dritte Person plur. imperf. auf *ashâ* bezüglich; *uz* ist die Präposition, *ǵēn* steht wohl für *ǵajan* und führt auf die Wurzel *ǵi*, gewinnen, ersiegen, aber auch eine Ableitung von *ǵan*, erzeugt werden, wäre nicht unmöglich. Die Bedeutung des Worts ist an unserer Stelle aber augenscheinlich intransitiv, gewonnen sein, gehören, vgl. *ǵîti*, Besitz, Habe. Die Präposition *uz*, die wegen der Wichtigkeit ihres Begriffs zweimal gesetzt ist (im ersten Gliede *uç*), hat den Sinn des Vertheilens, Austheilens; so dass *uz-ǵi* eigentlich ausbesitzen, d. i. einen Antheil von etwas besitzen, bedeutet. — Das *thwakhshañhâ* (Instrum. von *thwakhshañh*) darf hier nicht in dem gewöhnlichen erst übertragenen Sinn Schaffen, Schöpfung genommen werden, sondern in dem ursprünglichen Zimmern, da hier ganz eigentlich von dem Zimmern der *gaêthâ's*, der Hürden, wodurch das Besitzthum eingezäunt wurde, die Rede ist (s. darüber die Einleit.). — *Âibi-môiçṭ* giebt Ner. durch *nivasanti*, sie wohnen, wobei er ohne Zweifel an *maêthana*, Wohnung, dachte. Dass es wurzelhaft damit zusammenhängt, ist wohl nicht zu bezweifeln; aber diese Bedeutung ist hier nicht am Platze. Wir müssen an dem ursprünglichen Sinne des *môith* = *meth*, stossen, die im Weda nachweisbar ist, festhalten. Es geht auf das Einstossen der einzelnen Balken, welche die *gaêthâ's* bilden.

V. 13. *Jē — râdañhâ* Ner.: *jaḥ spitamaḡâja Zarathustrâja dakshiṇâm dâtâ* [*dattê?*] -„wer dem von *Spitama* gebornen Zarathustra Glück verleiht", eine sehr willkührliche Uebersetzung. — *Maretaêshû — erethwô* Ner.: *manushjeshu satkârjâṇi jaḥ sa naraḥ prakṛshṭaçlâghâdânêna stutjâ sadhjâpariṇâ evam tasmâi*, i. e. inter homines veneranda; qui idem vir eximiae gloriae donatione, laude bona perficiente, ita eidem. Schwierig ist die Fassung von *fraçrûidjâi erethwô.* Nerios. deutet *fraçr.* durch berühmt werden, was an sich leicht möglich ist; aber der Sinn spricht entschieden gegen diese Fassung und namentlich v. 14: *kē fraçrûidjâi vaçti*, was, wollte man übersetzen: wer will berühmt werden? völlig gegen den Zusammenhang wäre. In Jaç. 9, 14 und daraus wiederholt Jt. 19, 81 finden wir *fraçrâvajaṭ* vom Hersagen des Gebets *Ahu vairjô* gebraucht. Eine ähnliche Bedeutung, wenn auch nicht diese beschränkte, müssen wir dem Worte hier beilegen. Es heisst verkündigen überhaupt und geht auf die Verbreitung der Zarathustrischen Lehre im Allgemeinen.

V. 14. Ueber *jâhî*, das Ner. mit *saṁgrâmî*, ein Krieger, wiedergiebt, s. zu 49, 9. — *Jēñg — ahurâ* Ner.: *jaḥ stotâ mahâgnânin as savâsinô vjâvarttajati svâminaḥ*, i. e. qui laudator Magna-cognoscentes, cohabitantes separat (omnes singulos laudat) Dominos. In der Erklärung des schwierigen *minas* durch sondern, trennen liegt gewiss etwas Richtiges; aber es ist anders zu verbinden, als Nerios. thut, und manches anders zu fassen; *jēñg* ist Accus. plur. und nicht Nom. sing., *çtû* nicht die Wurzel *çtu*, loben, sondern einfach das Pronomen der zweiten Person, indem *ç* reines Einschiebsel ist, wie wir es öfter haben. *Minas* nun ist sicher eine zweite Person imperf. sing., einer Wurzel *min*, die mir im Zendavesta weiter nicht bekannt ist. Man könnte zunächst versucht sein, es auf die bekannte Wurzel *mâ*, messen, mit der Bildungssylbe *na* zurückzuführen; aber Spuren einer solchen Abwandlung der Wurzel kann ich sonst nicht finden. Am nächsten liegt skr. *mî*, nach der neunten Conjugation gebildet, *mînâ* (s. Benfey, Sâmaveda-Glossar, s. h. v.) nach den Nighant. gehen und verletzen, welch letztere die gewöhnliche Bedeutung ist; damit hängt das lateinische *minus, minuo* zusammen. Aber mit dieser Bedeutung lässt sich an unserer Stelle nichts anfangen. Wenn wir sie im lateinischen Sinne verringern, verkleinern nehmen, was leicht möglich ist, so werden wir auf den Begriff von trennen, sondern geführt, wie ihn die Tradition hat. Aber dieses Sondern ist hier mehr ein Aussondern, Auslesen zur Mitgliedschaft der Gemeinde. Will man bei der Wurzel *mâ*, messen, stehen bleiben, so kann dem Worte die Bedeutung zumessen, zählen unter beigelegt werden.

V. 15. *Haêcaṭ-açpâ* muss hier ein Plural und zwar im Vocativ sein; 53, 3 haben wir einen Singular *Haêcaṭ-açpânâ*, wo es der Name einer der Töchter Zarathustra's ist. Ob an unserer Stelle

ebenfalls Töchter Zarathustra's gemeint sind, ist fraglich; die Form des Prädikats *çpitamâoñhô* (nom. plur. masc.) spricht dagegen. Am einfachsten ist es, den plur. neutr. hier anzunehmen, so dass ganz allgemein geredet ist und vielleicht ein ganzes Geschlecht darunter verstanden wird. — *Jûs* = *jûżem*, ihr, scheint an unserer Stelle als Cas. obliq. gefasst werden zu müssen, im Sinne von *vē*. Will man es als Casus rectus nehmen, wie 32, 3. 4, so muss es noch mit dem vorhergehenden Satze *(vîćajathâ)* verbunden werden. Die erstere Annahme ist mir die wahrscheinlichere. *Dadujê* (Ner. *dâsjate prasâdah*) ist so wenig als *vîdujê* (29, 3 s. d. Note) eine Infinitivform, wie ich anfänglich glaubte, sondern eigentlich eine erste Person sing. pass. praesentis oder eine erste und dritte sing. pass. perfecti. Da nur die dritte Person sich hier construiren lässt, so ist letztere Fassung vorzuziehen. Das *u* mahnt an die dritte Person sing. perf. activi *dadâu* im Sanskrit.

V. 16. *Hvôgvâ.* Nerios. fasst es als Eigennamen; aber diess ist entschieden irrig, da sich aus dieser, wie aus den übrigen Stellen v. 17. 51, 17. 18 ergiebt, dass es nur ein Prädikat ist, das dem *Frashaostra* und *Dē-ǵâmâçpa* beigelegt ist. In der spätern Sprache ist *hvôva* daraus geworden, aber ebenfalls Prädikat der genannten zwei Beförderer Zarathustrischer Religion, Jt. 13, 103. Wir finden auch ein Feminin *hvôwî*, das indess wie ein Eigenname behandelt ist und Name einer Tochter Zarathustra's geworden zu sein scheint, Jt. 13, 139. 16, 15; als solcher steht es auf gleicher Stufe mit *pouru-ćistâ*, eigentlich nur Prädikat „vielgekannte", später ebenfalls Name einer Tochter Zarathustra's. Für die ursprüngliche appellative Bedeutung des Worts spricht Jt. 5, 98, welche Stelle auch zugleich über den Sinn belehren kann: *tãm (Ardvî-çûra) jazeñta hvôvâoñhô, tãm jazeñta naotuirjâoñhô* [1]) *îstîm ǵaidhjañti hvôvô âçu-açpîm naotairê, moshu paççaêta hvôvô îstîm baon çevista moshu paççaêta naotairê, Vîstâçpô âoñhãm daqjunãm âçu-açpôtemô bavaț.* Diese verehren die Tapfern, diese verehren die Krieger, sie bitten um Reichthum an schnellen Pferden, der Tapfere, der Krieger; sobald darauf der Tapfere um Reichthum (fleht) soll das Stärkste (ihm) sein, sobald der Krieger (darum fleht); *Vîçtâçpa* hatte am meisten schnelle Pferde in diesen Ländern. Im Neupersischen ist aus diesem *hvôvô: khôb*, gut, tapfer, schön, geworden, das fälschlich bis jetzt aus dem skr. *çubha*, schön, erklärt wurde, einem Wort, das im Irânischen gar nicht existirt. Die ursprüngliche Bedeutung des Worts, als dessen ältere vollere Form *hvôgva* bezeugt ist, führt uns auf den Weda. Ich

---

[1]) Das Thema muss *naotairja* lauten, das sich aber zu *naotairê* zusammenziehen kann, was kein Dativ, sondern ein Nominativ ist. Das Wort ist im neupersischen *nûdarah*, kühn, kriegerisch, erhalten. Davon abgeleitet ist *Naotairjãnô*, Beiname eines alten Helden *Viçtaurus (Guderz?)* Jt. 5, 76. Der Name des Helden *Nûder* im *Shâhnâmeh* hängt wohl damit zusammen.

zerlege das Wort in *hvô* = *suus* und *gva;* letzteres ist identisch mit dem zweiten Theil der wedischen Worte *nava-gva, daça-gva*, die bis jetzt so gut wie nicht erklärt sind. Beide Ausdrücke kommen häufig nebeneinander vor und sind gebraucht von den *pitaraḥ*, den Manen, so Rv. 3, 39, 5, namentlich aber von den Angirasiden, wie 10, 14, 6, wo sie ausdrücklich genannt sind; bestimmt gemeint sind sie 5, 29, 12. 45, 7. 1, 33, 6. 62, 4; auch dem *Agni*, als dem ersten der Angiras, werden diese Prädikate beigelegt 10, 62, 6; von seinen Strahlen 6, 6, 3. Da die Wörter meist von den Angirasiden, deren Heerden Indra nach vielen wedischen Liedern aus dem Versteck hervorholt, gebraucht werden, so können wir, da die Zahlen *nava* und *daça* nur eine Vielheit überhaupt bezeichnen (man vgl. das häufige *nava navati* 99 von den Burgen, die Indra zerstörte, für eine grosse Zahl überhaupt), sie füglich als neun oder zehn Kühe habend, d. i. viele Kühe habend = heerdenreich, woraus im Alterthum der Begriff vornehm sich leicht ergeben konnte, übersetzen. Das baktrische *hvô-gva* nun, dem ein genaues Respondens im Sanskrit nicht nachgewiesen werden kann — es müsste *svagva* lauten — heisst demnach eigentlich: der eigene Kühe hat, d. i. der selbst Kühe besitzt; dieses gab zunächst den Begriff reich. Da aber in der ältesten Zeit die Kühe gewöhnlich geraubt wurden, was man aus unzähligen Wedastellen ersehen kann, der Raub aber nur durch Tapferkeit gelingen konnte, so nahm es allmählig den Sinn von tapfer, vornehm an. Es ist als Prädikat dem *Kavi* parallel, nur bezeichnet es einen etwas niedrigern Grad. — *Varedemãm shaêitê* Ner.: *sthânam nivasati*, i. e. locum habitat. Dass *varedemãm* hier nicht von der Wurzel *vared*, wachsen, abgeleitet werden kann, leuchtet aus dem Zusammenhang ein. Es scheint eher mit dem skr. *vartman*, Weg, Pfad, das schon im Weda sich findet (Rv. 1, 85, 3), zu stimmen. Aber auch diese genügt nicht ganz. Am nächsten liegt das medische der Keilschriften, *vardanam*, Stadt, das ursprünglich so viel als Schutzwehr bedeutet. Auf eben diese Bedeutung führt *varedaṭ* in dem häufigen Compos. *varedaṭ-gaêtha*, die Besitzthümer mit einer Wehr umgebend, sie schützend. Auch *varedhaja* Vend. 2, 4 f. heisst umgeben, schützen, nicht vermehren. Die zu Grunde liegende Wurzel *vared* ist eine Erweiterung von *var*, bedecken; im Neupersischen entspricht *gird*, rund, Kreis (s. zu 44, 10).

V. 17. *Afshmâni* Ner.: *pramâṇam*, Maass, Zeugniss, Beweis, in der Glosse durch *dîni*, Glauben, erklärt. Der Form nach ist es Nom. acc. neutr. plur. eines Thema's *afshman;* sonst finden wir auch *afçmana* Vp. 13, 2. Die wichtigste Stelle über den Sinn dieses Worts ist Jaç. 19, 6: *aêtaṭća vaćô mazdâo-ukhtem thri-afçmem; kâis hê afçmãn: hûmatem hûkhtem, hvarstem*, „dieses von Mazda gesprochene Wort *ahû vairjô* hat drei *afçma;* welches sind seine *afçma's:* das gut Gedachte, gut Gesprochene und gut Gethane."

Diese Grundlehren Zarathustra's von der Dreiheit des Gedankens, des Wortes und der That also werden durch *afçma* bezeichnet. Auch sonst finden wir die *afçmana* neben Wörtern, die sich auf die heiligen Offenbarungen beziehen Vp. 13, 2. 14, 1. 16, 4, wo von *afçmana's* des Abschnittes *Jaçna haptañhaiti* (Jaç. capp. 35—42) die Rede ist; Jt. 13, 126 *raocâo perethu-afçmô*, 24, 24 *viçpô-afçmanãm*, ein Prädikat des Glaubens. Im Neupersischen ist es noch als *afsûn*, Zauberei, Besprechung, erhalten, womit es bereits von Spiegel zusammengestellt wurde. Die Etymologie ist etwas schwierig. Nehmen wir *afshman* als Thema, so ist es in *af* und *shman* zu scheiden; *af* ist entweder die Präposition *aipi* = *api* oder *aibi* = *abhi*; in *shman*, *çman* haben wir sicherlich die Wurzel *çam*, die im Weda sehr häufig vorkommt und von der sich einige sichere Spuren auch im Zendawesta nachweisen lassen. Ihre ursprüngliche Bedeutung ist eine rein gottesdienstliche, wie die häufige Segnungsformel *çam jôs*, Glück, Heil dem Geschlecht! zeigt. Die eigentliche Bedeutung ist das Opferthier schlachten, wie das nom. actoris *çamitâ*, der Opferschlächter, in einer alten Opferformel, die aus den *Âçvalâjana-Sûtra's* von Roth in seiner Einleitung zum *Nirukta* p. XXXVII f. mitgetheilt ist, und *çamî*, das Schlachten, Rv. 1, 20, 2. 83, 4. 110, 4 deutlich beweist. Nachher nahm es die allgemeinere Bedeutung beruhigen, besänftigen an. Im Baktrischen findet sich davon das nom. propr. *Çâma*, der Held *Sâm* des *Schâhnâmeh;* Jaçn. 9, 10 haben wir den Plural *çâmanãm çevistô*, der stärkste der *Sâme*, worunter wohl im Allgemeinen Heilkünstler, eigentl. Beruhiger, verstanden werden. Hieher gehört auch das Adj. *çeñdâ*, heilbringend, J. 38, 5. 51, 14. *Afçman* nun, für *aipi-çaman* stehend, bezeichnet wohl die Gebetsformel, die bei der Schlachtung des Thieres hergesagt wurde; der ursprüngliche Begriff verdunkelte sich so allmählig und nahm die allgemeinere von Segensspruch an, die wir dem Wort mit Fug und Recht vindiziren können. — Ob *çēñhâni* erste Person Imperativi oder Nom. plur. neutr. ist, könnte fraglich sein. Der deutliche Accusativ *anafshmãm* verlangt ein Verbum; als solches lässt sich nur *çēñhâni* auffinden. Ausserdem ist *çēñha*, das Wort, Lob, in den *Gâthâ's* ein Masculinum. — *Hadâ — râdañhô* Ner.: *sahadâtja* [?] *vaḥ asti namaḥstûtajê çroçadaksha*[*i*]*ṇâ dâne; sahadâtir ijam̃ jat (a)dâti*[*m*] *jushmâkam̃ brûte vapuçca dakshijîkurute.* Nach dieser Uebersetzung wäre für *viçtâ: vē çtâ* zu lesen, wie K. 6. P. 6 schreiben. Aber der Accusativ *vahmēñg* macht Schwierigkeit; zudem wäre die zweite Person *çtâ*, ihr seid, hier nicht am Platze. Bleiben wir desshalb bei *viçtâ*. Der Form nach ist es ein Partic. pass. der Wurzel *vid*, finden, erlangen (nicht von *vid*, wissen), aber nicht etwa der Instrumental sing., wie es den Anschein haben könnte, sondern der Nom. plur. neutr. und bezieht sich auf *Dēġâmâçpâ* zurück. Es hat indess die Bedeutung des activen Particips gerade wie *varetô* 45, 1 (s. dazu) und regiert den Accusativ *vahmēñg*, wie unzweifelhaft aus 51, 18 folgt, wo wir an der Stelle des *viçtâ* das

deutlichere *vîdô* haben. — *Dañgrâ — ahurâ* Ner.: *ǵnâte[ḥ] pramâṇam satjatajâ mahâǵnânin svâmin*, i. e. cognitionis autoritas veritate magna noscens Domine! religionis Hormizdae. Dass *dañgra* lautlich soviel als das wedische *dasra* ist, leuchtet ein, weniger aber will die wedische Bedeutung Zerstörer gefallen. Als Prädikat der Götter, des Indra und der *Açvin*, kann es indess auch die allgemeine Bedeutung Sieger haben. Diese kann sich in unsere Stelle besser fügen. Vielleicht ist das Wort noch in dem neupersischen *dangil*, frech, unwissend, mit freilich etwas veränderter Bedeutung erhalten. Der dem Worte von Ner. gegebene Sinn „Erkenntniss" = Religion, lässt sich etymologisch nicht beweisen. Er dachte wohl an *dahma*, das auch ohne Zweifel verwandt ist (s. zu 32, 16) und durch Gebet, Vernichtungsgebet in Bezug auf die *Daêva's* erklärt wird.

V. 18. *Açćît* giebt Nerios. durch *vapushâ*, i. e. corpore, und fasst es demnach als Substantiv, wohl verführt durch das bekannte *açti*, existentia. Das angehängte *ćit*, quodcunque, scheint diese Auffassung zu bestätigen. Da sich aber nirgends *aç* als Substantiv nachweisen lässt und zudem das Adject. *vahistâ* (nom. plur. neutr. oder Instrum. sing.) nicht dazu stimmen würde, so müssen wir davon abstehen. *Aç* kommt nur vor 1) als dritte Person Imperf. sing. act. von *as*, sein, = erat; 2) als Verstärkungspartikel vor Nominibus = valde, s. d. Gl. Weil wir *vahistâ* damit nothwendig in Verbindung bringen müssen, so ist die Fassung als „erat" schon wegen Nichtübereinstimmung des Numerus unzulässig; wir müssen es als Verstärkungswort fassen; das *ćiṭ* ist an dieses *aç* statt an *vahistâ* gehängt worden. Das Verbum ist *ćôishem* im Folgenden. — *Maqjâo — manañhâ* Ner.: *mahjaṁ lakshmîvataḥ uttamam âsvâdajati manaḥ; kila jo mahjaṁ lakshmîṁ dadâti tasmâi gvahmâ prasâdaṁ dadâti*, i. e. mihi felices optima praebet mens; nempe qui mihi fortunam dat, eidem Bahmanus gratiam dat. *Ćôishem* ist kein Substantiv, zu welcher Annahme *arenaṭ-ćaêshem* Jt. 10, 35 leicht verleiten könnte, da dieser Accusativ von keinem Verbum abhängig gemacht werden kann, sondern es ist entweder eine erste Person sing. Imperf. der Wurzel *ćish*, flehen, bitten, J. 35, 5. 39, 4 oder eine erste Person sing. Aor. I von *ći*, sammeln. Letztere Bedeutung ist die passendste. — Schwierig ist *ãçtẽñg, ãçtâ*, dem wir fast nur in den *Gâthâ's* begegnen (vgl. noch Jt. 24, 44). Ner. hat zum erstenmal *anâstîkatvam*, zum zweiten *anjâstîtvam;* 34, 8 *anâstikatvam*, 44, 14 *nâstika*. Da nur das letzte ein wirkliches Sanskritwort in der Bedeutung Ungläubiger, Gottesläugner ist, die übrigen im Sanskrit gar nicht vorkommen, so haben wir allen Grund zu der Annahme, dass sie das unverständliche *ãçta, ãçtẽñg* nur umschreiben sollen. Der Deutung durch *nâstika*, was von *na + astika*, d. i. einer, der nicht das Sein hat oder nicht daran glaubt, liegt die Auflösung in das negative *an + açti*, Sein, zu Grunde. Diese Etymologie ist aber nicht mög-

lich, da wir *anaçti* haben müssten und *ana* sich nie zu *ã* zusammenzieht. Sehr nahe liegt skr. *aṁça*, Theil, Antheil, aber diese Bedeutung giebt keinen guten Sinn und passt namentlich nicht zu 44, 14. Ich sehe darin nur das wedische *aṁhati*, Angst, Noth, Bedrängniss; dieses musste im Baktrischen zunächst zu *ãzati* werden, das sich sehr leicht durch Elidirung des *a* und Verwandlung des *z* in *ç* wegen des *t* zu *ãçti* verkürzen konnte. In der spätern Sprache haben wir *ãzô* = skr. *aṁhas*, das aber nie in den *Gâthâ's* vorkommt. Durch diese sehr einfache Erklärung gewinnen wir überall einen sehr befriedigenden Sinn und namentlich an unserer Stelle den nöthigen Gegensatz.

V. 19. *Jē — vareshaitî* Ner.: *jô me punjaṁ prakataṁ-samâćarati*, i. e. qui mihi purum manifestum exsequitur. — *Zarathustrâi — frashôtemem* Ner.: *Zarathustras(ô) jaḥ kâmeḥ[inê] prakṛshṭatamaḥ; kila çrâjâ* [?] *Zarathustrasja nidarçatir asti*, i. e. Zarathustra qui volentis (volenti cuique) excellentissimus. Die Beziehung des *frashôtemem* (s. darüber zu 30, 9) als eines Adjectivs auf *Zarathustrâi* ist grammatisch nicht zulässig; es muss mit *parahûm* im Folgenden verbunden werden. Dieses giebt Ner. durch *ubhajôr bhuvanajôḥ*, der beiden Leben. Doch gegen diese Fassung spricht entschieden das *parâ*; was nie die beiden heissen kann. Ebenso wenig kann das andere Leben übersetzt werden, wie ich früher that, da *para* nie der andere heisst, dafür müsste *apara* stehen. Für *parâ* lässt sich in den *Gâthâ's* nur die Bedeutung vorher, früher = skr. *purâ* nachweisen. Wir können daher unter dem Compositum *parâhû* nur das *paourjô ahû*, das erste Leben, verstehen. — *Azî* fasst Ner. als Eigenname; er hat *aǵinâmnîm* (eine Kuh), *Aǵi* mit Namen, s. zu 44, 6 u. das Gl. — *Çãç*. Ner. scheint es an unserer Stelle durch *saṁtoshaḥ*, Glück, wiederzugeben (doch ist die Lesung nicht ganz sicher); in der Parallelstelle 43, 11 hat er aber sicher *avoćat*, er sagte, wornach er es von der Wurzel *çañgh* = skr. *çaṁs*, loben, preisen, abgeleitet hat. An beiden Stellen steht es hinter *môi* und bezieht sich auf einen Nominativ, aber ein Accusativ scheint nicht davon abhängig zu sein; denn *tâćiṭ* wird am besten mit *vaêdistô* verbunden. Eine Form der Wurzel *çañgh* kann es indess nicht sein, man müsste nur annehmen, es sei eine Verkürzung aus *çañghãç*, was wohl ohne Analogie ist. Ich halte es für ein Participium praes. der Wurzel *as*, sein, die in der Flexion oft genug das *a* wegwirft. Man würde *hãç* vermuthen, was auch vorkömmt; aber der unmittelbar vorhergehende Vokal in *môi* begünstigte die Erhaltung des ursprünglichen Zischlauts, wie wir auch sonst wissen. Dem Sinn nach ist dieses *môi çãç* mir seiend = mir gehörig, mein, so dass wir darin nur einen andern Ausdruck für das bekanntere *mâvat*, *mâvãç* = meus haben.

Commentar zur Gâthâ çpeñtâ-mainjû.

Capitel 47.

Dieses kleine Stück ist in drei Theile zu zerlegen, die unter sich nicht zusammenhängen.

a) 1—3. Lobpreisung *Ahuramazda's* als des Herrn aller guten Kräfte und des Gebers alles Guten und des Schöpfers dieser Welt. Die spätern *Amesha çpeñta's* erscheinen hier deutlich nur als Kräfte, die *Ahuramazda* besitzt und die er seinen Anbetern verleiht. Diese Anschauung ist ein genügender Grund, das kleine Stück Zarathustra selbst zuzuschreiben. Der nähere Inhalt ist folgender.

Ahuramazda verleiht vermöge seines heiligen Geistes, seines nur das Allerbeste denkenden, seines nur die Wahrheit verkündenden Worts und seiner nur die Wahrheit vollbringenden That (vgl. 34, 1) jene beiden hohen Kräfte, die Vollkommenheit und Unsterblichkeit, dieser Schöpfung und lässt sie in dem Reich auf der *Ármaiti,* d. i. der Erde, wirken (1). Merkwürdigerweise ist hier dem *Ahuramazda* der *çpeñtô mainjus* oder heilige Geist zugeschrieben, unter dem er sonst selbst genannt ist. Diesem heiligsten Geiste, fährt der Prophet weiter fort, gehört alles Gute, durch die Worte seines eigenen Mundes, die aus dem guten Sinne geflossen; mit seinen eigenen Händen wirkt er die frommen Werke der *Ármaiti* und ist vermöge dieser hohen, in Gedanken, Wort und That sich offenbarenden Weisheit der Vater des Wirklichen, d. i. alles Daseins (2). Von solchem Geiste ist *Ahuramazda*, der selbst ebenso heilig ist, wie jener ihm inwohnende Geist. Er schuf für dieses irdische Leben die heilige Erde, in deren Schooss das Feuer ruht; er schmückte sie mit lieblichen Fluren. Alles diess that er, nachdem er sich mit dem guten Geiste berathen hatte, d. h. nachdem er die Schöpfung der Erde als etwas zur Förderung des Guten durchaus Nothwendiges erkannt hatte (3).

b) 4. 5. schildern das gegenseitige Verhältniss der Wahrhaftigen und der Lügner, das dem Dichter als ein sehr ungünstiges erscheint, indem die Mehrzahl dem Lügengeiste huldigt und von dem wahren Glauben sich abwendet und die von dem höchsten Gott gebotenen Gnadengaben verschwendet. Beide Verse scheinen einem

grössern Liede entnommen zu sein, das der Prophet dem kleinern Kreise seiner Freunde und Anhänger vortrug. Die Lügner, sagt er, suchen durch den Lügengeist zu schaden und können diess nur auch durch diesen thun, da dem guten heiligen Geist ein solcher aufs Verderbliche gerichteter Sinn ganz zuwider ist. Die Lügner sind jedoch im Vortheil; alle Reichen und Mächtigen unter dem grössten Theile des Volks sind schlecht und huldigen dem Lügengeiste. Warum, fragt nun der Prophet, hat der wahrhaftige Geist nur unter dem kleinsten und geringsten Theile des Volks Anhänger? (4). Indess sollen sich durch dieses Missverhältniss die wahrhaft Gläubigen nicht abschrecken lassen. Ihm gehört alles Gute, wo es auch sich zeigen mag. Der Lügner missachtet diese Gaben, die ihm der wahre Gott durch seine Gnade giebt, und vergeudet sie, indem er durch seine Handlungen das Verharren bei der schlechten Gesinnung kundgiebt (5).

c) 6. Dieser Vers bezieht sich augenscheinlich auf die auch im Weda bekannte Weise, das Feuer durch Reiben zweier Hölzer, eines weichen und harten, zu erzeugen. Die so einfach schönen Worte können von Zarathustra selbst herrühren. Er steht vor den brennenden Hölzern, die sich soeben entzünden, und ruft vor der grossen zu dieser heiligen Ceremonie herbeigeströmten Menge den *Ahuramazda* als den Geber dieser guten Gabe an, der sie vermöge der unzertrennlichen Zweiheit von Wahrheit und Frömmigkeit hervorbringt. Gerade die fromme gottergebene Gesinnung ist es, die alle Versammelten vor dem Bösen schützen kann.

V. 1. Vgl. 45, 5. 10. So einfach dieser Vers auf den ersten Anblick erscheint, so schwierig ist die richtige Wort- und Sinnabtheilung. Man ist zunächst versucht, *çpeñtâ mainjû* als Vocativ zu fassen, aber dagegen spricht das unmittelbar folgende *vahistâćâ manañhâ;* denn wie sollte sogleich ein Instrumental mit und angeknüpft werden? Daher ist es das Beste, *çpeñtâ mainjû* ebenfalls als Instrumental zu fassen und eng mit den folgenden Instrumentalen *manañhâ* etc. zu verbinden. Zu *ahmâi* ist *çtôi* zu ergänzen, wie 45, 10 zeigt. *Dã* ist nicht dritte Person plur. aor., sondern partic. praes. wie in der angeführten Stelle; sein Subject ist *Mazdâo ahurô. Haćâ ashâṭ* hat ganz den Sinn eines Genitivs.

V. 2. Zu *ēeâ nû* vgl. 32, 16 (s. weiter zu 28, 12); es bezieht sich hier auf den Plural *ukhdhâis* zurück. *Ôjâ* hielt ich lange für einen Genit. dual. des Demonstrativums *a*; aber diese Ansicht ist haltlos, da sich *qâthrôjâ* 43, 2 und *akôjâ* 51, 8 ebenfalls nicht als Duale nachweisen lassen. Man kann es nur als eine Form oder Bildung von *ava*, jener, nehmen, entweder als Instrumental eines Feminins *avî* oder, da die Femininbildung durch *î* bei den Demonstrativen nicht vorkommt, als eine Conctraction des regelrechten Instrumental femin. sing. *avajâ*, indem *av* zu *ô* zusammengezogen

und das *a* ausgestossen ist. Letztere Erklärung ist die wahrscheinlichste.

V. 3. Der Genitiv *ahjâ mainjēus* steht hier im Sinne eines Ablativs, das Abstammungsverhältniss ausdrückend, wie 43, 7. — Zu *tâ-çpeñtô*, so heilig, d. i. ebenso heilig, als der heilige Geist, vgl. *jâ-varanô*, welches Glaubens, Jaç. 12, 7. — Das Relativum *jē* geht nicht auf *çpeñtô*, sondern auf *ahjâ mainjēus* zurück. *Ahmâi* kann nicht auf *ahjâ mainjēus* zurückbezogen werden, sondern es geht auf das irdische Leben oder die Aussenwelt, vgl. 30, 7. 45, 10. — Für *hîm*, wie West. schreibt, ist mit K. 4 *hēm* zu lesen, da ersteres als Accusativ des Pronomens der dritten Person schlechterdings keinen passenden Sinn giebt. *Hēm* ist zwar nach dieser Emendation in demselben Satze zweimal gesetzt; eine solche Wiederholung der Präposition findet sich aber in den *Gâthâ's* öfters, vgl. 44, 13 zweimal *nis*.

V. 4. Man ist bei der Erklärung dieses höchst schwierigen Verses leicht versucht, für *dregvatô* mit den meisten Handschriften *dregvañtô* zu lesen; aber wegen des entsprechenden Gegensatzes *ashaonô*, das deutlich ein Genitiv singul. oder Acc. plur. ist, können wir diese Lesart nicht annehmen, obschon sie der Plural des Verbum *râreshjañti* zu verlangen scheint. Das Subject ist ausgelassen und kann nicht in dem Vorhergehenden gesucht werden, mit dem der Vers in gar keinem Zusammenhang steht. Der Sinn verlangt „die Lügner, die Gottlosen", überhaupt die Gegner des guten Geistes und seiner Schöpfungen. — Für *kâthê*, was schwer abzuleiten und zu erklären wäre, ist *kâthē* zu lesen, wie es 44, 2 lautet. — Am meisten Schwierigkeit macht bei der ersten Untersuchung *içvâçit*. Man ist versucht, es von der Wurzel *jaç*, verehren, mit Suff. *va* abzuleiten, so dass es Verehrer bedeutete; aber diese Bedeutung hat schon an sich etwas Bedenkliches, sowohl hier als in der Parallelstelle 43, 13; zudem wird die Ableitung auch grammatisch verdächtig, da das Wort eine Casusendung haben müsste und im Nominativ z. B. *içvâo* heissen sollte. Nerios. übersetzt es 43, 13 mit *lâbha*, Gewinn, was eine offenbare Verwechslung mit *çavô*, das sonst richtig so übersetzt wird, ist. Nach langer Erwägung fand ich, dass es ein pronomen indefinitum ist und dem ältern deutschen etwer = irgend jemand entspricht. Es ist eine Zusammensetzung des Pronomen demonstr. *is* mit dem Suffix *va*, das öfter mit Pronominalstämmen verbunden wird und ihnen eine eigenthümliche Bedeutung giebt, so z. B. *kva*, wo? (für *kava*) und *aêva*, eins; vgl. im Sanskrit noch das so häufige *iva*, wie. Im germanischen, wie im lateinischen Fragepronomen hat sich dieses *va* ebenfalls erhalten; denn wer, was für *hwer, hwaz* stehend, sind aus dem zu *h* verstümmelten Interrogativstamm *ka* und *va* zusammengesetzt; ebenso latein. *quis*. Wegen des *ç* vor *v* fasse ich es als mascul. = etwer;

aber es liesse sich auch die Deutung etwas näher begründen, wenigstens in 43, 13, aber nicht wohl an unserer Stelle. Das Wort gehört nur dem Gâthâdialekte an. — *Paraos* kann nur Genitiv-Ablativ von *paru* für *pouru*, viel, sein und bildet einen deutlichen Gegensatz zu *kaçēus*, wenig, gering.

V. 5. In *ćóis* vermuthet man zunächst eine zweite Person verb der Wurzel *ći*. Da aber solche Bildungen unmittelbar aus der Wurzel durch blosse Anhängung der Personalendungen bei *ći* sich sonst nicht nachweisen lassen und ausserdem die Bedeutungen desselben sammeln, wissen, keinen rechten Sinn geben, so müssen wir von dieser Fassung absehen. Auch spricht 31, 3 *ashâćâ ćóis* deutlich dagegen. Wir können es nur als Genitiv des Pronom. interrog. indefinitum *ći* fassen und von *ashaonê* abhängig machen. Auf diese Weise hat der Satz von *tâ* — *ćóis* eigentlich gar kein Verbum. Wenn man aber, wie auch aus andern Gründen geschehen muss, das *jâ* — *vahistâ* eng mit *tâ* verbindet, so hat man nur nöthig, das einfache verb. substant. zu ergänzen, was keine Schwierigkeit hat.

V. 6. Für *vîdâitê*, wie Westerg. nach K. 5, wohl durch die Form *vârâitê* am Ende des Verses verführt, schreibt, ist gewiss mit der Mehrzahl der Handschriften *vîdâitîm* zu lesen. Jenes *vîdâitê* könnte der Form nach eigentlich nur Verbum sein, und ein solches wäre hier schwer zu rechtfertigen; dagegen geht der Accusativ ganz gut und ist sogar nothwendig, wenn man *tâ* als Instrumental mit *âthrâ* verbindet. *Hâ* bezieht sich nur auf *Ârmaiti* zurück. — *Paourus* muss mit *isheñtô* (Accus. plur. part. praes.) verbunden werden und ist wahrscheinlich eine Verkürzung für *paourûs;* sonach steht es für den Accusativ plur. Als Nominativ sing. lässt es sich nicht construiren; denn das Subject des Satzes ist das weibliche Demonstrativ *hâ*.

Capitel 48.

Hier laufen verschiedene Verse aus früherer und späterer Zeit, zarathustrische und nichtzarathustrische, durch einander. Nur 5. 6 und 8—11 hängen unter sich etwas lose zusammen; die übrigen sind alle vereinzelt und mehr zufällig zusammengereiht.

Im ersten Vers redet ein Freund des Zarathustra über diesen selbst zu *Ahuramazda*. Er steht ganz abgerissen da, mit *adâis* „durch diese" auf etwas Vorhergegangenes hinweisend. Was darunter gemeint ist, lässt sich nur errathen. Wahrscheinlich bezieht es sich auf „Sprüche". Der Sinn ist folgender. Wenn der Prophet durch seine ihm von Gott geoffenbarten Sprüche die Lüge vernichten kann, die sich in alten, aus früherer Zeit ererbten Zaubersprüchen zeigt, welche von den *Daêva's* und ihren Verehrern gegen die Unsterblich-

keit, d. i. gegen die Fortdauer des guten irdischen Lebens, angewandt werden, so solle er diess nur thun und jetzt unter dem Beistand *Ahuramazda's* das Heilsgebet sprechen.

Im zweiten Verse bittet der Dichter den *Ahuramazda* als den Wissenden um Mittheilung seiner Erkenntniss. Dieser bedarf er um so mehr, als ihm ein gewaltiger geistiger Kampf, der Kampf der Wahrheit gegen die Lüge, bevorsteht. Fast zweifelnd am glücklichen Ausgang des Kampfs fragt er den *Ahuramazda*, ob der Wahrhaftige den Lügner besiege, welcher Sieg um so nothwendiger sei, als dadurch das Leben erschaffen, d. h. das Leben der guten Schöpfung festgegründet würde.

Der dritte Vers ist ein allgemeinerer Satz über den Kenner der Gesetze des *Ahuramazda* und über diese selbst. Das beste Loos wird dem zu Theil, der die Sprüche und Gesetze kennt, welche der gute lebendige heilige Freund des *Ahuramazda*, *Çraosha*, verkündigt im Verein mit allen den höhern Geistern, welche die Geheimnisse den Propheten offenbaren, durch die Einsicht des guten Sinns.

Der vierte Vers bezieht sich auf Zarathustra als den Urheber der Lehren vom guten und bösen Sinn, sowie der von der Dreiheit: Denken, Wort und That. Dass unter *jē*, welcher, Zarathustra zu verstehen ist, kann kaum einem Zweifel unterliegen; denn nur von ihm konnte mit Recht gesagt werden, dass er den guten, wie den bösen Sinn geschaffen, d. h. die Lehre von diesen zwei Grundprincipien zuerst aufgestellt habe; von *Ahuramazda* oder einem der andern höhern Genien konnte diess nicht ausgesagt werden; da diese ja den strengsten Gegensatz zum Bösen bilden. Zudem ist gleich im Folgenden von Lehren und Meinungen (*varenĕng*) die Rede. *Daênâ* hat hier nicht den Sinn von Glauben, sondern seine ursprüngliche Bedeutung Nachdenken; es steht hier für das sonst gebräuchliche *manô*, Gesinnung, als das erste der von Zarathustra verkündigten Dreiheit: Gedanken, Wort und That (vgl. 33, 14 und weiter 30, 3). Diesen Lehren Zarathustra's folgt Glück und Heil, d. h. wer den Grundunterschied des Guten und Bösen in der Dreiheit: Gedanken, Wort, That, erfasst und nach dieser Erkenntniss nur dem Guten als dem segenbringendsten sich zuwendet, wird glücklich sein. — Der letzte Satz über die beiden Weisheiten steht in keinem Zusammenhang mit dem übrigen Theile des Verses. Er wurde wahrscheinlich nur hinzugesetzt, um die Versglieder vollzählig zu machen. Sein Sinn ist, dass beide Weisheiten, die erste und die letzte, die Urweisheit wie die Erfahrungsweisheit, in *Ahuramazda* ihr Ende und Ziel, d. i. ihre letzte Grundursache hätten (vgl. 44, 19).

Der fünfte und sechste Vers gehören zusammen und bilden ein kleines, die *Ârmaiti* als Genie der Erde preisendes Lied. Zuerst spricht der Dichter den Wunsch aus, dass nur die Guten, nicht die Bösen auf Erden herrschen sollen. In Folge der aus der richtigen Einsicht und dem guten Sinne geflossenen Thaten verleiht die *Ârmaiti*

dem Menschengeschlecht die besten Gaben, befördert namentlich den Ackerbau und spendet dadurch Nahrung den Menschen (5). Für sie, als die Schutzgenie des Hochlandes *(berekhdhê)*, schuf *Ahuramazda* die beiden ewigen Kräfte der Vollkommenheit und Unsterblichkeit durch den guten Sinn und machte so Baktrien zum angenehmsten Wohnort; durch diese lässt er für sie Bäume wachsen für das Geschlecht des ersten, d. i. irdischen Lebens (6).

Der siebente Vers steht wieder ganz vereinzelt. Man könnte ihn mit dem vierten Vers in Verbindung bringen, da er sich wahrscheinlich ebenfalls auf Zarathustra bezieht. Der Dichter fordert die Anwesenden auf, gegen die Gewalt und die Zerstörung (vgl. 29, 1) von Seiten der Götzendiener anzukämpfen. Beide vermag Zarathustra festzubannen, d. i. zu besiegen durch den guten Sinn. Der Dichter, welcher hier in der Rolle des *Gēus urvâ* aufzutreten scheint, will in der Wahrheit wandeln und alles erfüllen, was der heilige Mann (vgl. 34, 2), worunter nur Zarathustra verstanden werden kann, angeordnet hat; für seine Geschöpfe, d. h. die ganze gute Schöpfung, wünscht der Dichter den Schutz des *Ahuramazda.* Dass hier Zarathustra sonach als Herr der Schöpfung oder selbst als Schöpfer erscheint, darf nicht befremden, da wir 51, 12 deutlich dieselbe Vorstellung ausgesprochen finden und diese in den spätern Büchern geradezu ein Hauptdogma ist. Der Vers ist natürlich nachzarathustrisch; er scheint nicht von einem seiner Gefährten herzurühren.

Die Verse 8 — 11 bilden scheinbar ein Ganzes. Sie enthalten lauter Fragen, von denen die meisten mit *kadâ,* wann? beginnen. Unter einander haben sie keinen engern Zusammenhang. Dieser könnte höchstens darin bestehen, dass die Fragen sich auf die Mittel zur Abwehr der Lügner beziehen.

Im achten Verse fragt der Dichter den *Ahuramazda* nach der Gabe der Herrschaft und Macht, sowie nach der Wahrheit, welche er gern besitzen möchte; er fragt ferner den höchsten Gott nach den in ihm wohnenden Kräften, worunter die *Ameretât* und *Haurvatât* gemeint sind, und die den eifrig ergebenen Dienern des wahren Glaubens mitgetheilt werden sollen als eine Schutzwehr der guten Werke, des Feuerdienstes und des Ackerbaus, gegen die Angriffe der Bösen.

Im neunten Verse werden Mazda und Asha vom Dichter um Mittheilung über das Gebiet, welches diese beherrschen, gebeten und zugleich gefragt, ob er wirklich von ihnen zur Förderung des Glaubens in diesem Gebiet gesandt sei. Er möchte hierüber um so eher Gewissheit haben, als die frommen Feuerverehrer die dem guten Sinn entsprungenen wahren Dichterworte wissen sollten, um der Wahrheit theilhaftig zu werden. Der Sinn ist wohl dieser: Der Dichter, welcher wahrscheinlich Zarathustra selbst ist, ist an seiner Sendung durch die vielen Verfolgungen, die über ihn ergangen sind, irre geworden; die Grenzen des Gebiets der Gläubigen und Ungläubigen, das sonst streng geschieden werden soll (29, 5), sind

verwirrt, so dass er nicht mehr weiss, welches den guten, und welches den bösen Mächten gehört. Er muss hierüber Gewissheit haben, da seine Anhänger, die Feuerdiener, ihm nicht mehr glauben, wenn seine Sprüche und Worte und Verheissungen keine Wahrheit und Richtigkeit mehr haben.

Höchst wichtig und merkwürdig ist der zehnte Vers, weil darin der Somacult angegriffen und als ein Dienst der Götzenverehrer dargestellt ist, der vernichtet werden soll. Der Gedankengang scheint folgender. Die Götzendiener sind durch die Kraft des berauschenden Somatranks mächtiger geworden und haben den Verehrern *Ahuramazda's* wohl eine Niederlage beigebracht. Daher wünscht der Dichter sehnlich, dass diese Teufelskunst vernichtet würde. Er fragt daher den *Ahuramazda,* wann denn endlich die muthigen und tapfern Männer erscheinen, die den Somatrank verunreinigen, d. h. ihm seine Kraft nehmen und seine Wirkungen unschädlich machen. Durch diese Zauberkunst, sowie durch die nur auf Unheil in den von den Wahrhaftigen bewohnten Landestheilen gerichtete Geisteskraft zeichnen sich die Götzenpriester aus und sind stolz darauf. Wegen der unverkennbaren Aehnlichkeit des Inhalts mit dem ächt zarathustrischen Stück cap. 32 kann der Vers mit einigem Recht dem Zarathustra selbst zugeschrieben werden.

Der eilfte Vers enthält drei Fragen: 1) Wann die flurenreiche *Ârmaiti*, die eine gute Wohnstätte bereitet, mit dem irdischen Besitz erscheine, d. h. wann die Erde wieder von den Zerstörungen und Verunreinigungen der Feinde sich erhole und fruchtbar werdend ihre Gabenfülle spende. 2) Welche Männer fähig seien, den Lügnern zu widerstehen und ihrer Roheit ungeachtet sich eine liebliche angenehme Stätte zu bereiten, d. h. das Land zu bebauen. 3) Welchen die Weisheit und Erkenntniss des guten Geistes mitgetheilt sei.

Da unter diesen das Gute in der Schöpfung befördernden Männern die *Çaoskjañta's* leicht verstanden werden konnten, so schloss ein Sammler hier einen das Wesen und die Thätigkeit derselben beschreibenden Vers an (12). Hieraus erkennt man deutlich, dass es ein allgemeinerer Name war; denn alle die, welche dem Dienste *Ahuramazda's* mit frommem Sinne ergeben sind und in ihren Thaten, durch Feuerdienst und Ackerbau, die Befehle Gottes erfüllen, gehören zu ihnen. Sonach sind sie mit den Mazdaverehrern überhaupt identisch oder nur eine höhere Klasse derselben. Letzteres ist wohl das Richtige.

V. 1. Zu dem Pronom. demonstr. *adâis* (instrum. pl.) fehlt das Substantivum; sonach ist es ganz absolut zu fassen „durch diese (solche) Dinge". Diess geht sichtlich auf den folgenden Satz: *jjaṭ — fraokhtâ*, demnach weist das Demonstrativ statt auf etwas Vorhergehendes, das wir ohnehin nicht ermitteln könnten, auf das Folgende hin. Nicht unmöglich wäre es auch, den Instrum. *çavâis* im Nachsatz damit in Beziehung zu bringen, sodass dieses *adâis*

im Anfang für *adâis çavâis* stände. Die Deutungen Neriosengh's, der es durch *asja datta* übersetzt und nachher mit *vapushi* erklärt, sind jedenfalls irrig und bedürfen keiner Widerlegung. — Den höchst schwierigen Satz von *jjat — fraokhtâ* übersetzt Neriosengh folgendermassen: *je (jo) avistâvâṇî çikshati teshâm̃ bodhâkarâḥ prakr̆shṭam abravît jat idam̃ prâpnuvanti vipratârakâḥ*, wenn einer die Avestâsprache *(avistâvâṇî)* lehrt, so verkündigt der Lehrer dieser Dinge das Vortrefflichste, dass die Betrüger dasselbe erlangen. In der Glosse sagt er: man erkläre, sie (die Betrüger) erlangen die *Avestâ-vâṇî* nicht. Man sieht deutlich an dieser Uebersetzung, dass der Uebersetzer keinen klaren Begriff mehr von dem Wortsinn hatte. *Ãçashutâ* erklärte er durch *prâpnuvanti*, weil er an die Sanskritwurzel *aç am̃ç*, erreichen, dachte. Das *daibitânâ* giebt er durch *vipratârakâḥ*, Betrüger, wieder, indem er es auf die Wurzel *dab*, eigentlich verkleinern, schmälern oder betrügen, zurückführt. Was vom *Avesta* gesagt ist, ist rein zugesetzt. Wenn nun die Erklärung des *daibitânâ* durch *pratâraka* vieles für sich hat, so ist die des *ãçashutâ* durch *prâpnuvanti* zu verwerfen, obschon es schwer hält, eine richtige Erklärung dieses ἅπ. λεγομ. zu geben. Am nächsten liegt freilich die Wurzel *am̃ç aç*, erreichen; aber diese lässt sich im Baktrischen sonst nicht als Verbalform nachweisen; zudem könnte diese nur zur Erklärung des *ãça*, aber nicht des *shutâ* ausreichen, das nicht als blosse Verbalendung erklärt werden kann. Ich halte es für ein zusammengesetztes Wort und erkenne im ersten Theil *ãça* das sanskritische *am̃ça*, Antheil (im Weda) und namentlich Erbantheil (im Manu), wieder; in *shutâ* dagegen sehe ich das Partic. pass. der Wurzel *shu*, welche nicht mit dem häufigen *çu*, nützen, zu identifiziren ist, sondern für *shju* steht, wie sie in den arischen Keilschriften lautet und im Neupersischen zu *shudan*, eigentl. gehen, dann sein, geworden ist. So heisst das Ganze „zum Erbantheil geworden", d. i. vererbt, überliefert. Wollte man die Lesung *ãçashutâ* etwas ändern und mit K. 5, 6 *ã . çashutâ* trennen, so würden die Schwierigkeiten der Erklärung noch grösser. — Das Wort *daibitânâ* kann ausser der Wurzel *dab* = skr. *dabh*, *dam̃bh* auch auf *dvi*, zwei, zurückgeführt werden; denn dass die Lautverbindung *dvi* wirklich zu *daibi* im Gâthâdialekte wird, beweist die Form *daibish* für das bekannte skr. *dvish*, hassen, und das *daibitîm* 45, 1, wo es deutlich dem sanskritischen *dvitîjam* entspricht. Die Stellen 32, 3 und 49, 2 sprechen für die Zurückführung auf die Wurzel *dabh*. Es ist ebenfalls Part. pass.; das *nâ* am Ende des Wortes kann nur als enklitische Partikel gefasst werden; denn imperativisch, wozu ähnliche Sanskritimperative verführen könnten, lässt sich *daibitânâ* seiner ganzen Stellung nach nicht fassen.

V. 2. *Parâ — ǵimaitî* Ner.: *sarve manushjâh pr̆thivjâ am̃tarâlê prâpnuvanti margasja taradhasjaća* (wofür *taradaçća* zu lesen), was

ganz ungenau und sehr frei ist. Die Worte *parâ hjat mâ jâ* scheinen gar nicht übersetzt, es sei denn, dass das *sarvê* dem *parâ* entsprechen solle; *mēñg* ist durch *manushjâh*, *perethâ* durch *pṙthivjâ antarâlê* übersetzt und durch *margasja taradaçča* erläutert. Dass die ganze Uebersetzung verfehlt ist, leuchtet jedem, der kein abergläubischer Anhänger der Tradition ist, von selbst ein. Ueber *parâ hjaṭ*, ehe als, vgl. 43, 12, welche mit der unsern überhaupt grosse Aehnlichkeit hat. Für *mâme* steht dort *môi*. Die meiste Schwierigkeit hat *mēñg perethâ;* eines dieser beiden oder beide zusammen müssen das Subject des Satzes sein, da sie grammatisch betrachtet die Stelle des *çraoshô* in 43, 12 einnehmen. *Mēñg* lässt sich nicht als casus obliquus des Pronomens der ersten Person fassen, wozu man leicht verführt werden könnte; an eine Identification mit *mashja* = *manushja*, Mensch, die Ner. vorbringt, ist nicht im entferntesten zu denken. Wir müssen bei der Wurzel *man* stehen bleiben, wovon wir in den *Gâthâ's* die Verbalform *mēňhî* als eine erste Person sing. conjunct. med. haben, mit der *mēñg,hâi* wechseln kann (43, 13). *Mēñg* ist nur das durch *s* = baktr. *h (g)* erweiterte *man*. Im Neupersischen entspricht vollkommen *mang*, Uebermuth, Stolz, Betrug, Spiel, dessen Bedeutungen zum Theil wirklich auf unsere Wurzel zurückgeführt werden können. Da aber dieselben im Zendavesta weiter nicht nachzuweisen sind, so wollen wir davon absehen. Am besten scheint mir die engere Verbindung desselben mit *perethâ* zu einem Compositum, in dem das *mēñg* soviel als *manô* bezeichnet. Das feminine *perethâ* selbst ist aber nicht durch das sanskritische *pṙthivî*, Erde, zu erklären, wie Ner. thut; ebenso wenig ist es auf *perethu*, Brücke, auch nicht in seiner ursprünglichen Bedeutung breit zurückzuführen. Wir müssen es von der Wurzel *pereth* = *peret*, einer Erweiterung der Wurzel *pere*, zerstören, vernichten, ableiten. Dieses *pereth*, *peret*, identisch mit dem wedischen *pṙt*, Schlacht, Kampf, hat die Bedeutung kämpfen Jt. 5, 50. 13, 27. 19, 77; das Substantiv *pairithnem* Vend. 18, 22 die von Vernichtung. Das ganze Wort *mēñg-perethâ* deutet man sonach am besten durch Geisteskampf, d. i. Widerstreit der bösen Gesinnung gegen die gute, eine Bedeutung, die vollkommen in den Zusammenhang des Verses passt.

V. 3. Der Dativ *vaêdemnâi* ist noch auf *viçtâ* im zweiten Vers zu beziehen. Der Relativsatz: *jaêčît gûzrâ çēňhâoňhô* ist ein Erklärungssatz zu *çpeñtô vîdvâo*, und weiter zu dem ganzen Satze *jā̃* — *ahurô*, indem er näher den Namen derjenigen nennt, welche die heiligen Lehren überhaupt verkündigt haben. Ner. giebt die Worte *çpeñtô* — *çēňhâoňhô* folgendermassen wieder: *dadhigñânam vedasja samîpê çishjeta jat tad adhogâminaḥ Âharmanasja vâkjam tasja uparivadati*, was sehr frei ist. Dem *gûzrâ* entspricht *adhôgâminah*, der unten wandelnde; es schwebte dem Uebersetzer wohl das hier und da vorkommende *zemar-gûza* Jt. 19, 81. frag. 4, 8, unter der Erde

sich bergend, von *Ahriman* und seinen Schaaren gebraucht (häufiger ist das Wort im Pârsi), vor. Dass dieses *gûz* dem sanskritischen *guh*, verbergen, entspricht, wird sich auch an unserer Stelle nicht läugnen lassen; aber die Beziehung auf *Ahriman* ist jedenfalls irrig. *Gûzrâ*, eigentlich ein neutr. plur. des Adjectivs, ist von *çēñhâoñhô* abhängig, so dass diese Verbindung „das Tiefe oder die tiefen Dinge (Geheimnisse) anzeigend" heisst. — *Thwâvãç* giebt Ner. mit: *te utkṛshṭabhuvanam,* woran man deutlich sieht, dass er dieses Wort in zwei zerlegt hat, in *thwâ* und *vãç*, welch letzteres ihm identisch mit *vañhus* war, das gewöhnlich durch *utkṛshṭa* übersetzt wird. In der Parallelstelle 31, 16 dagegen ist es mit *tvattulja,* dir gleich, wie du, wiedergegeben, was den Sinn des Wortes im Ganzen treu wiedergiebt. Von jener Zerlegung des Worts müssen wir absehen, obschon K. 5 ebenfalls *thwâ vãç* abtheilt, da der Accusativ *thwâ* nicht wohl erklärt werden könnte. Es steht collectivisch und ist Apposition zu dem Vorhergehenden.

V. 4. Für *ashjaçćâ,* wie West. mit Recht nach K. 4, 9 schreibt, lesen K. 5 *ashajaçćâ* und K. 11 *ashâ jâćâ,* welche Lesungen nur aus Missverständniss des *ashjaçćâ* entsprungen sind. Dass dieses nicht auf das bekannte *asha* zurückzuführen ist, beweist die Stelle 51, 6, wo es einen deutlichen Gegensatz zu *vañhus* bildet. Nerios. giebt es durch *utkṛshṭatara*, in welcher Uebersetzung die äussere Form, der Comparativ, richtig erkannt ist. Ueber seine Ableitung von *akô,* nichtig, s. d. Grammat. (Lautlehre). — Die Worte *ahjâ saoshēñg haćaiti* giebt Ner. mit: *teshâm mitratvam çundatvam (çundhatvam* oder *çubhatvam?) abhilâshâja sam̃mâjate* und erklärt es durch *kârjeṇa punjena nirmajatvam kârajati punjagrâhaṇâja manasâ kârjam.* Die Plurale *saoshēñg varenēñg* hat der Uebersetzer ebenso wenig berücksichtigt, als die Casus. Wenn er *varenēñg* mit *abhilâshâja* „zum Verlangen" übersetzt, so ist er von der Wurzelbedeutung *var*, wählen, geleitet worden. Sie ist aber gegen den Zusammenhang und die spezielle Bedeutung des *varena* in den *Gâthâ's,* worüber das Glossar. — *Thwahmî — añhaṭ* Ner.: *jat ajam te buddhinirvâṇô narâṇâm nârîṇâm asti,* was mehr oder minder Missverständniss ist. *Nanâ* ist nur eine Partikel, ganz dem lateinischen *nonne* entsprechend, und hat mit *nar*, Mann (Nom. *nâ*), nichts als die zufällige Lautgleichheit gemein. Schwierig ist die Fassung des *khratâo*. Es ist sicher eine Form von *khratu*, Verstand, mit Ausfall des zu *v* verwandelten *u* vor der Endung, da ein Nominativ *khrata* oder *khratâ* sich weder im Zendawesta noch Weda belegen lässt. Eine ähnliche Form ist *peretâo* J. 51, 13, das nur von *peretu* abgeleitet werden kann. Die Endung *âo* führt auf einen Nomin. plur. fem. oder neutr. oder auf einen Genitiv dual. (vgl. *vâo, ahvâo* etc.); letzterer Casus stimmt am besten zum Zusammenhang. Die beiden Intelligenzen (s. die Einl.) finden sich auch in den spätern Büchern erwähnt. Auf diese Weise erhält die Neriosengh'sche Uebersetzung

buddhinirvâṇa, des Verstandes Entschwinden, d. i. des Verstandes Höchstes, ihre richtige Deutung.

V. 5. *Jaoźdâo — vahistâ* Ner.: *pavitrîkaraṇam manushjânâm paçćât jaǵ ǵâtânâm utkṛshṭabhuvanam. Jaoźdâo* kann aber hier nur als eine zweite Person sing. Verbi gefasst werden und schlechterdings kein Nomen sein. *Aipi* ist kein Adverbium im Sinn von *paçćât*, nachher, sondern eine Präposition, die mit *zãthem* verbunden werden muss; sie hat ganz denselben Sinn, wie v. 6 der Dat. *zãthôi*. Diese Redeweise ist eine nähere Bestimmung zu *mashjâi*, „dem Menschen nach dem Geschlecht“, d. i. dem Menschengeschlecht. *Jaoźdâ* kann hier noch nicht die im *Vendidad* gewöhnliche Bedeutung von reinigen haben, welche Ner. diesem Worte ebenfalls hier beilegt, sondern es hat die ursprünglichere Bedeutung Glück, Heil verleihen; das *vahistâ* ist accus. plur. neutr., von *jaoźdâo* abhängend und seinen Begriff näher erklärend. — Für *gavôi verezjâtãm* hat Ner.: *gavâviraćajitâ paçupâtâ kuṭumbî*, drei Ausdrücke für denselben Begriff; der erste *gavâ-viraćajitâ* ist die wörtliche Uebersetzung „der mit dem Vieh bestimmte Anordnungen trifft“; da diese Uebersetzung zu unverständlich war, so wird sie weiter erläutert durch *paçupâtâ* „Viehbeschützer“; aber dem Uebersetzer genügt dieser engere Begriff noch nicht, er giebt ihm eine allgemeinere Bedeutung, indem er ihn durch *kuṭumbî*, Hausherr, erklärt. Alle diese Erklärungen sind sicher falsch, da dem ganzen Sinn und Zusammenhang nach *gavôi* nicht Vieh, sondern Erde bedeuten muss, und *vereźjâtãm* kein Nominativ, sondern Accusativ, und überdiess kein nomen actoris, sondern ein nomen abstractum der Bildung nach ist, wörtlich das Gearbeitetwerden in der Erde. — *Tãm — fshujô* Ner.: *sâu (asâu) asmabhjam svâdjam svîjajati*, der macht uns das zu Essende zu eigen, erklärt durch: *asmattanum vardhati.* Die Deutung des *fshujô* durch vermehren ist gewiss richtig (nur ist es keine dritte, sondern eine zweite Person); aber die ganze Satzverbindung ist eine falsche.

V. 6. Für *utajûitîm*, wie West. ohne Angabe von variae lectiones schreibt, haben Bf. und Bb. *utajûitî*, für *tevîshîm* Bb. ebenfalls *tevîshî.* So richtig die Westergaard'sche Schreibung auf den ersten Anblick auch erscheinen mag, so wird sie zweifelhaft, wenn man dem *berekhdhê* seine Stellung im Satze anweisen will. Dieses, wofür eine Handschrift *berekhdhîm* corrigirt, nur um es mit *tēvîshîm* in Einklang zu bringen, kann seiner Form nach nur ein Vocativ feminini oder ein Locat. des Neutrums oder Masculinums sein; beide Fassungen widerstreben dem Sinn und Zusammenhang. Der Vocativ könnte sich nur auf *Ârmaiti* im vorhergehenden Vers beziehen, aber eine solche Beziehung ist, weil unser Vers nur dritte und keine zweiten Personen hat, nicht wohl möglich; die Erklärung durch den Locativ geht aber noch weniger. Wir müssen die Westergaard'sche

Schreibweise ändern. Für *berekhdhê* liest Bf. *berekhdhē;* diese Lesung weist auf ursprüngliches *berekhdhî* hin, da dieses *ē* meist aus *î* entstanden ist (s. die Grammat.). Für jenes *ē* setzen die Handschriften häufig *ê*, aus welcher Verschreibung das *berekhdhê* der meisten Mss. erklärt werden kann. Dieses *berekhdhê* = *berekhdhî* ist indess nicht auf *tevîshî*, die beiden Kräfte, sondern auf *Ârmaiti* im vorigen Verse zurückzubeziehen, ebenso wie *kushôithemâ* und der Form nach dennoch Nominat. sing. S. über die Bedeutung zu 44, 7. Nerios. fasst sie als Accusative sing.; für *berekhdhē* hat er *prijataram.*

V. 7. Von diesem schwierigen Vers giebt Ner. keine wörtliche Uebersetzung, sondern mehr eine Paraphrase, die den Sinn im Allgemeinen wiedergeben soll. Die Worte von *nî* — *paiti-çjôdûm* lauten bei ihm: *nitâm̃tam kârjam nitâm̃tam dadhjât pratikûlam îrshjâlumanushasja jo 'pramâṇam vadati sapratikûlam çishjâpajâmi,* Ausserordentliches möge er thun gegen den neidischen Menschen, der Ungesetzmässiges verkündigt; ich bilde ihm entgegen Anhänger (Anhänger, die ihn bekämpfen). Die Erklärung des *nîdjâtãm* durch *nitâm̃tam dadhjât* ist sicher falsch, da die einfache Präposition *nî* nie die Bedeutung von *nitâm̃tam*, übermässig, ausserordentlich, hat; *ni* + *dhâ* heisst nur niederlegen, hinlegen. *Aêshmô,* das mit *îrshjâlumanushja* übersetzt ist, ist nothwendig als Subject und nicht als Object zu fassen. *Pratikûlam* = *paiti; çjôdûm* ist mit *çishjâpajâmi* gedeutet, was auf offenbarer Verwechslung der Wurzel *çi* mit *çish* beruht. Zu beachten ist, dass die Präposition *ni* und *paiti* wegen des besondern Nachdrucks des durch sie ausgedrückten Begriffes zweimal gesetzt sind. Mit Unrecht schreibt West. daher *paiti remem* zusammen als ein Wort. Die Worte *îrshjâlamanushjasja jô apramâṇam vadati* [1]) sind eine Uebersetzung von *remem,* wie aus 29, 1, wo wir ebenfalls *remô* haben, deutlich zu ersehen ist. Diese Deutung ist etwas zu umständlich. Als Wurzel darf nicht an *ram,* sich freuen, wovon *râma,* lieblich, gedacht werden. Im Neupersischen findet sich *ram* in zwei ziemlich verschiedenen Bedeutungen, die wohl auf verschiedenen Ursprung hinweisen: 1) Heerde (Pehl. *ramak* öfters in den Uebersetzungen vorkommend); 2) Schrecken, Flucht. Das Verbum *ramîdan* heisst erschrocken sein, sich fürchten, erschreckt fliehen; erschrecken. Der Wedadialekt kennt neben dem gewöhnlichen *ram*, sich freuen, eine andere Wurzel *ram*, die den Präsensstamm nach der siebenten Conjugation bildet und 1) befestigen, einschlagen, einrammen, 2) tödten bedeutet. Hierauf können die Bedeutungen des neupersischen *ram* zurückgeführt werden; hieher ist auch unser *remem,* was, wie wir aus *remô* 29, 1 sehen können, Accusativ ist, zu ziehen. Seine Bedeutung ist wohl Vernichtung (eigentl. Einschliessung). — *Jôi* — *dujê* Ner.: *jat sarve Bahmanasja dâti grahaṇabhavitavjam,* alle müssen

[1]) Für *vadati,* er spricht, steht 29, 1 *vadhjati,* er schlägt.

Bahman's Schöpfung ergreifen, diese Schöpfung ist weiter durch *çarîram svîjam* bestimmt. Das *jôi* fasst der Uebersetzer, wie aus *jat sarve* zu schliessen ist, als Nomin. plur., was auf den ersten Anblick die einzig richtige grammatische Erklärung zu sein scheint; aber das Verbum *dîdaraghżô* und *dujê* lassen sich damit nicht reimen; das erstere verlangt nothwendig einen Accusativ, das zweite *dujê*, der Dual von *dvi*, zwei, einen Dual. Letzterer ist an unserer Stelle auch allein richtig; und zwar ist es der Accus. Dual.; über die Form siehe die Grammat. *Dujê* scheint gar nicht übersetzt zu sein, es müsste nur das *sarve* seine Stelle vertreten. Die zwei Dinge, die hier gemeint werden, sind *aêshemô* und *remem.* — *Ashâ* — *çpeñtô* giebt Ner. durch: *jat idam punjamanobhjaḥ prakaṭam nareṇa guruṇâ.* Das schwierige *hithaos* ist hier augenscheinlich durch *prakaṭam*, offenbar, deutlich, wiedergegeben. Da sich diese Bedeutung des *hithaos* etymologisch nicht wohl erweisen lässt, — was beachtungswerth ist, da bei Ner. gerade Etymologieen eine Hauptrolle spielen, — so ist Grund anzunehmen, der Uebersetzer sei einer andern Lesart gefolgt. West. giebt nur die Variante *hithâus* K. 4; aber Bf. hat *haithâis* und Bb. *hithâis.* Die erstere Lesung führt auf das bekannte *haithja*, wirklich, wahrhaft, und dieses hat wohl dem Uebersetzer vorgeschwebt. Diese Lesung ist indess zu wenig beglaubigt und sieht mehr wie eine Correktur des weniger verständlichen *hithaos* aus, als dass wir dieselbe aufnehmen könnten; zudem giebt sie auch keinen passenden Sinn. Dass es als Genitiv zu fassen und enger mit *jêhjâ* zu verbinden ist, scheint mir ausser Zweifel. Die Wurzel ist *hi*, nicht etwa *hith*, welche nirgends nachweisbar ist, und entspricht dem skr. *si*, binden [1]). Dem Part. *hita* begegnen wir öfter in den Jesht's, so 5, 53. 10, 11. 94 in der Phrase: *hitaêibjô tanubjô drvatâtem*, was nur heissen kann: den kranken Körpern erflehe ich Gesundheit. Dieselbe Bedeutung krank, eigentl. gebunden, hat es auch 13, 100. 19, 86 in der Phrase: *çtâtãm hitãm haitîm uzvażaṭ*, den wirklich kranken (gebundenen) Zustand nimmt er weg. Dahin gehört auch der häufige Name *Hitâçpa*, der gebundene (kranke) Pferde hat. Im Weda ist die Wurzel sehr verbreitet; davon *pra-sita*, Band, Streif, *setu*, Brücke, *sîman*, Gränze (eigentl. Festsetzung, Bindung). Als eine solche Ableitung von *hi* = *si* ist *hithu* an unserer Stelle zu fassen, es ist ein Abstractum, eigentl. Bindung, Band bedeutend, und hat hier den übertragenen Sinn von Verpflichtung, Obliegenheit. Der Satz lautet wörtlich: vera persequor, cujus officii vir sanctus, was nur heissen kann: dem Wahren gehe ich nach, wie es Pflicht des frommen Mannes ist. — Das *hôi* im folgenden Satze geht nicht auf *nâ çpeñtô*, sondern auf *ashâ* zurück und entspricht ganz unserem davon.

---

[1]) Die von den Grammatikern als *sô* aufgeführte Wurzel ist eigentlich dieselbe, wie die Flexion deutlich zeigt.

V. 8. Das Interrogativum *kâ* im zweiten Satz bezieht sich auf *ístis* im ersten Satze zurück. Der Sinn ist nach Ner.: *me çishjâḥ çîghram prasâdam te prâpnuvanti,* was gewiss nicht richtig ist, da von *çishjâḥ,* Schülern, nirgends im Verse die Rede ist. Schwieriger ist der folgende Satz *kâ — ishjâ,* Ner. hat: *kadâ te parisphuṭam prakaṭam dakshiṇâ samîhê.* Diese Uebersetzung ist ungenau. Das *ashâ* scheint gar nicht übersetzt, es müsste denn durch *parisphuṭam,* klar, offenbar, ausgedrückt sein, was sonst nicht der Fall ist. *Ishjâ* fasst Ner. als erste Person sing. praes., indem er es durch *samîhê,* ich strebe, trachte, giebt; ebenso übersetzt er auch *ístis.* Er leitet es wohl von *ish,* wünschen, ab, aber diese Bedeutung hat diese Wurzel im Baktrischen nicht, s. zu 30, 1 u. das Gloss. Ueber *âkâo* s. zu 33, 6. — Syntaktisch sind zu verbinden: *kâ ashâ ishjâ* = quae veritates eundae sunt; der davon abhängige Accusativ ist *aredrēng* und eine adverbiale Bestimmung zu letzterem ist *âkâo.* — Schwierig ist *ǵavarô* im letzten Satze. Ner. giebt es mit *dhâraṇam* wieder. Auf welcher Ableitung diese Uebersetzung beruht, lässt sich schwer sagen. Als Wurzel bietet sich zunächst *ǵu,* eilen, die auch im Weda vorkommt; davon haben wir den Imperativ *ǵava,* eile, Jt. 5, 63, und davon stammt das neupersische *zûd,* schnell. Eine Ableitung von der Wurzel *ǵîv,* leben, ist nicht wohl statthaft, da die Ableitungen davon gewöhnlich verkürzt sind, wie *ǵva, ǵvãç.* Eben soviel Schwierigkeit wie die Ableitung bietet die Form dem syntaktischen Zusammenhang. Dem Anschein nach ist es ein Adjectiv durch die Endung *ra* gebildet, und zwar Nominativ; aber eine solche Form passt nicht in den Zusammenhang des Satzes, der hier einen Vocativ erfordert, da der Nominativ hier eigentlich auf nichts bezogen werden kann. Daher fragt es sich vor allem, ob die Lesung richtig ist. West. giebt keine Variante an; Bb. hat *ǵvarô,* was an der Sache nichts ändert. Ich glaube, dass dieses *ô* durch einen Abschreiber missbräuchlich für *ē* gesetzt ist, was um so leichter der Fall sein kann, als das schliessende *ē* des ältern Dialekts gewöhnlich einem *ô* des jüngern entspricht; man vgl. *kē* für *kô, vē* für *vô* etc. Dieses *ē* ist am Ende aber manchmal auch eine missbräuchliche Verlängerung des *e* in den Neutralbildungen, wie *avarē* für *avare (avas).* So halte ich es für sehr wahrscheinlich, dass an unserer Stelle für *ǵavarô ǵavarē* = *ǵavare* zu lesen ist. Dieses ist nun wohl identisch mit dem in den spätern Theilen des Zendawesta vorkommenden *zavare,* Stärke, Kraft, Jt. 1, 22. 23. 2, 16. 3, 16, neupersisch *zûr,* während die *Gâthâ's* es in dieser Form nie zeigen. An dieses Wort dachte Neriosengh, wenn er *ǵavarô* mit *dhâraṇam,* Festhalten, übersetzt. Diese Deutung stimmt auch am besten zu dem Zusammenhang; grammatisch ist das Wort als Vocativ zu fassen, auf *Ahuramazda* sich beziehend.

V. 9. *Ćahja khshajathâ* und *jêhjâ dvaêthâ* sind Zwischensätze.

Die Phrase *jêhjâ âithis dvaêthâ* findet sich nur noch 32, 16. Ner. giebt den ganzen Satz von *mazdâ — dvaêthâ: svâmin parisphuṭam asmin samajê kadâ mê çishjâḥ prakaṭâ bhavishjanti*, d. i. Herr, wann werden meine Schüler in dieser Zeit offenbar (bekannt, berühmt) werden? Dabei findet sich die Glosse: *asja samajasja me sam̃dehaḥ*, mein Zweifel an dieser Zeit. 32, 16 sind die Worte: *jêhjâ mâ âithiçĉit dvaêthâ* so übersetzt: *jathâ mâdîjânâm̃ prakâṭajate sam̃digdham̃ çishjâṇâm me*, damit meiner Schüler Zweifel offenbar werde. Nach diesen Uebersetzungen ist klar, dass dem Nerios. *âithis* soviel als *prakaṭam bhavati*, offenbar sein, oder *prakâṭajati*, offenbar machen, bedeutete, während *dvaêthâ* ihm gleich *sam̃deha*, Zweifel, galt, da er es ohne Zweifel von *dvi*, zwei, ableitete. Die Erklärung beider Worte ist aber sicher falsch, da sie weder in den Zusammenhang passt, noch sich etymologisch rechtfertigen lässt. *Âithis* findet sich ausser den *Gâthâ's* noch Jt. 10, 37: *avi dîs aêm khshajamnô âithîm baraiti thwjãmĉa*, wo es Verderben, Unheil, als Synonym von *thwjãm* (Jt. 10, 23, vgl. den Superlativ *thwjãçtema* Vend. 2, 53 Sp.) bedeuten muss. Wovon das Letztere abzuleiten ist, lässt sich schwer sagen. Ich vermuthe, es ist auf die sanskr. Wurzel *vjath*, quälen, welche sicher nur aus *ath* + Präpos. *vi* zusammengesetzt ist, zurückzuführen. Vielleicht ist auch an *at*, gehen, oder das uralte *ath*, brennen, zu denken. Das *âithis* der *Gâthâ's* nun hat mit diesem gar nichts zu thun, sondern ist vielmehr ganz andern Ursprungs. Dass es kein deklinirbares Substantiv sein kann, sieht man leicht aus der ganzen Structur der Sätze. Um es kurz zu sagen, es ist zusammengesetzt aus *â* + *this*; letzteres ist identisch mit dem in den spätern Schriften öfter vorkommenden Demonstrativ *dis*. In den Pârsischriften begegnen wir sehr häufig einem Wörtchen *this*, das Ner. mit *kim̃ĉit*, etwas, wiedergiebt und das wirklich öfter diese Bedeutung hat. Die Verbindung des *â* mit Pronominalstämmen kommt wirklich vor, vgl. das skr. *âkîm* (aus *â* + *kim*), von — her. Die Bedeutung des *âithis* ist eigentl. zu diesem, d. i. wegen diesem, was dann in den Begriff des wegen schlechthin überging und so den Genitiv *(jêhjâ)* regieren konnte. Das *mâ* kann nur *me* heissen und ist von *dvaêthâ* regiert, das ebenso sicher eine zweite Person plur. praes. ist, als *khshajathâ* im vorhergehenden Satze. S. weiter das Gloss. s. v. *du.*

V. 10. *Kadâ — viçentê* Ner.: *kadâ 'jam kâlaḥ svâmin eteshâm manushjâṇâm madhjê mânavâḥ pratikaraṇatâ bhavanti*, wann ist diese Zeit, Herr, (dass) in der Mitte dieser Menschen die Männer entsprechend handeln? Erklärt wird der Sinn durch: *asmin kâle kadâ prâpnuvanti jat me çishjâḥ praĉalanam̃ sam̃pûrṇam̃ bhavati*, wann erlangen es in dieser Zeit meine Schüler, dass ein vollkommener Fortgang ist (Statt findet)? Das schwierigste Wort des Satzes ist *mã-narôis*, welchem in der Uebersetzung *manushjâṇâm madhjê* entspricht. Der Form nach ist es Genitiv sing. und lässt auf einen Nominativ

mãnari zurückschliessen. Dass es ein zusammengesetztes Wort ist, aus *mã* und *nari* bestehend, ist leicht zu sehen. Ersteres lässt sich nur auf die bekannte Wurzel *man*, denken, letzteres auf *nar*, Mann, zurückführen. Am leichtesten wird man bei *nari* an das femin. wegen der Endung *i* denken; allein dieses bildet sich im Baktrischen stets mit Dehnung des stammhaften *a*, *nâirî* oder mit *ka: nâirikâ*, Weib. Schon aus diesem Grunde müssen wir eine Identifizirung des *nari* mit *nâirî* abweisen. Eine Adjectivbildung kann es auch nicht wohl sein, da wir dann wenigstens die Endung *in* haben sollten. Wir sind genöthigt, *narî* zu Grunde zu legen und ihm die Bedeutung eines Abstractums zu geben; *mã-narî* ist somit wörtlich Gesinnungsmannheit, d. i. männliche Gesinnung, Muth. Aus denselben Elementen, nur in umgekehrter Folge, ist der bekannte Eigenname *Nare-manâo* (im Shâhnâmeh *Nerîman*) zusammengesetzt, den Männlichen, Muthigen bedeutend. Die schwierigen Worte *kadâ agen — madahjâ* giebt Ner. durch: *kadâ utthâpajanti uttamânâm kadâ nirmalatâ nikṙshṭatarâ bhavati*, wann lassen sie (die Bösen) entstehen, wann wird der Besten Fleckenlosigkeit schlechter (wann verschlechtern sie sich)? Dem *mûthrem* soll augenscheinlich *nirmalatâ*, Fleckenlosigkeit, dem *madhahjâ nikṙshṭatara*, gemeiner, schlechter, entsprechen. Das *mûthra* findet sich noch Vend. 6, 29 West. als ein möglicherweise im Wasser gefundener Theil eines Leichnams, neben *vañhutâṭ*, das sicher das Blut, die Blutmasse überhaupt bedeutet. Die Pehlewiübersetzung giebt es durch *mût* wieder, was mehr einer Umschreibung als Uebersetzung ähnlich sieht. Das Sanskrit bietet *mûtra*, Urin, Harn. Dass diesem eine alte arische Wurzel der Bedeutung nass sein zu Grunde liegt, kann das griech. μῦδος, Flüssigkeit, das englische *mud*, Schlamm (deutsch Moder) lehren; zu derselben Wurzel, die ohne Zweifel *mud* gelautet hat, gehört auch das lateinische *mollis*, weich, für *mod-lis* (nach dem bekannten Assimilationsgesetze). Herbeizuziehen ist noch das litthauische *myżu*, harnen, das lautlich aus einer Wurzel *mud* hervorgegangen sein muss. Das sanskr. *mud* hat eine übertragene Bedeutung sich freuen, vergnügt sein oder es ist vielleicht dem Ursprung nach grundverschieden. Wenn nun die Bedeutung Urin, Harn oder wenigstens die einer unreinen Flüssigkeit vollkommen in den Zusammenhang der angeführten Stelle des *Vendidad* passt, kann diese auch an unserer Stelle angewandt werden? Sollte es vielleicht nicht die Bedeutung des aus einem *muthra* verstümmelten neupersischen *muhr*, Siegel (wie *mihir*, Sonne, aus *mithra*) haben? Die Antwort auf diese Frage hängt von der richtigen Fassung des *madhahjâ* ab. Westerg. schreibt *madahjâ*, ohne eine Variante anzugeben. Bf. hat *maṭ ahjâ*, Bb. *madhahjâ*. Da wir im ganzen Zendawesta nur ein *madha*, aber kein *mada* finden, so wird die Westergaard'sche Schreibung, auch wenn sie sich auf die Mehrzahl der Handschriften stützt, verdächtig. Weil im Zendawesta keine strenge Orthographie herrscht, so konnten *d*

und *dh* leicht verwechselt werden. Zudem ist das im Weda so bekannte Verbum *mad*, sich freuen (eigentl. berauscht sein vom Soma), wovon *mada* am Ende nur abgeleitet werden könnte, im Zendawesta nicht nachweisbar. Daher wird am besten *madhahjâ* geschrieben. Hievon finden wir den Nominativ sing. *madhô* Jaç. 10, 14. 19.[1]) Jt. 17, 5 und den Nom. plur. *madhâoñhô* Jt. 17, 5. In allen diesen Stellen bezeichnet es deutlich etwas dem *Haoma* Angehöriges, und zwar, da in allen diesen Stellen *Haoma* als Person gefasst ist, den Haoma- oder Somatrank selbst und ist mit *madhu* des Weda, eine sehr gewöhnliche Bezeichnung des Somatrankes, zusammenzustellen. Das Neupersische hat es als *bâdeh*, Wein, bewahrt. Kehren wir nun zu *mûthrem* zurück. Dieses ist abhängig von dem Verbum *agēn* und bildet mit demselben eine Phrase; seine Genitive sind offenbar *ahjâ madhahjâ*. Wenn nun *mûthra* als Siegel gefasst wird, so würde der Sinn des Satzes sein: wann bringen sie das Siegel dieses süssen Trankes, was vollkommen sinnlos sein würde. Halten wir fest an der wirklich nachgewiesenen Bedeutung des Wortes unreine Flüssigkeit, so heisst es: wann machen sie Verunreinigung dieses süssen Trankes? Diese Deutung scheint auf den ersten Anblick zu befremden; aber bei näherer Betrachtung des Zusammenhangs der einzelnen Sätze unseres Verses wird sie sich als die einzig richtige erweisen (s. die Einl. zur *Gâthâ*). Zarathustra wünscht nämlich hier, dass die muthigen Männer kommen und den Somatrank, der seinen Gegnern, den Lügnern, so überaus heilig war, verunreinigen möchten. Der ganze Vers wirft ein eigenthümliches Licht auf das Verhältniss Zarathustra's zur Volksreligion und ihren Gebräuchen (s. zu 32, 3 und weiter die Einleitung). — *Jâ añgrjâ — karapanô urûpajêiñti* Ner.: *jat anjâjinaḥ santi nihantâraḥ santi açrôtâro kiñćit hânim karttâraḥ adarçakâḥ santi rakshakâ jad rakshakaja* (für *rakshikârja*) *çṛshtiṇâm rakshâm na kurvanti*, dass sie Ungerechte, Mörder, Ungehorsame sind; jeglichen Schaden (Verlust) zulassend sind sie achtlose (nicht zusehende) Wächter, da sie nicht die zur Hut anvertrauten Geschöpfe behüten. Das *anjâjinaḥ* entspricht dem *añgrajâ*. Aber dieses ist schwerlich ein Nominat. plur., sondern ein Instrumental eines Nomens *añgrî* oder besser *añgrâ*. Liest man mit K. 4 *añgrjâ*, so könnte es ein von *añgra* durch Suff. *ja* abgeleitetes relatives Adjectiv sein, was aber unwahr-

[1]) Dass *madhô* wirklich Nom. singular ist und nicht Plural, wozu eine flüchtige Betrachtung von Jaç. 10, 14. 19 leicht verführen könnte, zeigt 10, 19 deutlich: *reñgjô vazaitê madhô vârethraghnis heñtem âçtaoiti hathra ana gâthwja vaća*, der farbige Honigtrank, der siegreiche kommt herzu; er (der Priester) preist ihn mit diesem Liederwort. Ganz klar wird der Nominat. sing. *madhô* durch Jt. 17, 5: *hô jô haomahê madhô asha haćaiti; nemô haomâi jaṭ viçpê anjê madhâoñhô aêshma haćañtê khrvî-drvô.* Der Honigtrank des *Haoma* begleitet die Wahrheiten; Preis dem Haoma! während die andern süssen Getränke den grausamen *Aêshma* (einen Dämon) begleiten.

scheinlich ist, da *añgra* selbst als Adjectivum gebraucht wird (s. weiter zu 44, 12). Ueber *karapanô* s. zu 32, 12. *Urûpajêiñti.* Die einzigen Wörter im Baktrischen, woran wir es anschliessen können, sind *urupis*, womit Vend. c. 5 eine Art von Hunden bezeichnet wird und das gewiss mit Recht bereits mit dem lateinischen vulpes zusammengestellt worden ist, und *urupa* Jt. 15, 11. 19, 28. 23, 2, das mit *takhmô* zusammen einen Eigennamen bildet, *Takhmô-urupa*, worin ohne Zweifel der Diwbändiger *Tahmûras* des Shâhnâmeh zu erkennen ist. Im Neupersischen steht *rubûdan*, dem das gothische *raubôn*, engl. *rob*, deutsch rauben, litthauisch *rubiju* rapere (*ruba*, Raub) entspricht, am nächsten. Im Sanskrit ist die entsprechende Wurzel aus *rup* in *lup* erweicht. Ob mit diesen Wörtern das *urûpajêiñti* unserer Stelle zusammengebracht werden kann, ist zweifelhaft; denn in den Zusammenhang will die Bedeutung rauben, wegnehmen durchaus nicht passen. Eine Ableitung von dem sanskritischen *rûpa*, Gestalt, oder eine Identifizirung mit dem Causale von *ruh (rudh) rôpajati* gäbe zwar einen weit bessern Sinn, aber diese Wörter sind spezifisch sanskritisch und lassen sich nicht in den irânischen Sprachen nachweisen; zudem ist eine solche Causalbildung im Baktrischen eigentlich nicht erhört. Wir können das schwierige Wort auch in *ur* und *ûpajêiñti* zerlegen, indem wir den ersten Theil als Präposition = *ut* fassen und eine Wurzel *up* annehmen, die aus *vap* verkürzt wäre. Allein auch diese Annahme hat zu viel Unsicheres, als dass wir viel darauf bauen können. Bleiben wir somit bei der erst versuchten Ableitung stehen, weil sie im Irânischen wirklich eine Begründung hat. Für die spezielle Bedeutung rauben nehmen wir besser die allgemeinere Gewalt gebrauchen, unrechtmässig handeln, wodurch der Sinn erträglich wird.

V. 12. Kritische Schwierigkeit hat der letzte Satz: *tôi zî dâtâ hamaêçtârô aêshemahjâ.* West. liest *hamaêçtrô aêshem mahjâ.* Die Lesung *hamaêçtrô* hat nur die Autorität einer einzigen Handschrift, von K. 5, und sieht mehr wie eine Correktur wegen eines folgenden Genitivs (auf *-ahjâ*) aus. *Aêshem mahjâ* trennen die meisten Handschriften, K. 11 hat *aêçemem ahjâ.* West. scheint die recipirte Lesart selbst nicht recht zu gefallen, da er für *aêshem* in der Note 2 *aêshemem* als das richtigere vermuthet. Nerios. übersetzt folgendermassen: *jataḥ teshâm̃ dadantaḥ santi pratipakshâṇâm teshâm̃ kopanam*, denn sie (das Subject des vorigen Satzes ist *anjâjinaḥ*, die Ungerechten) sind veranlassend den Zorn dieser Gegner. Die Uebersetzung *teshâm̃ kopanam* setzt die Lesart *aêshem* oder *aêshemem ahjâ*, nicht *mahjâ* voraus. Letzteres kann nur eine zweite Person sing. des Pronomens der ersten Person mei sein (vgl. 50, 6) und steht ganz dem *thwahjâ* tui parallel. Aber es fragt sich, ob *mahjâ* mei hier einen erträglichen Sinn giebt. Es wäre zunächst mit *aêshem* zu verbinden, was hier nur den Sinn des bekannten *aêshemô* haben

kann, da die Bedeutungen des *aêsha* schlechterdings hier nicht anwendbar sind. Dieses *aêshem* könnte aber nur als Accusativ von *hamaêçtârô* abhängig genommen werden, welche Construction zwar nicht unmöglich, aber doch befremdend ist. Das einzige Mittel, den vielen Schwierigkeiten, die sich noch weiter namentlich wegen *tôi dâtâ* ergeben würden, zu entgehen und einen ganz einfachen und klaren Sinn herzustellen, ist die beiden letzten Worte *aêshem mahjâ* zusammen als *aêshemahjâ* zu lesen. Die jetzige Lesung der Mss. ist entstanden 1) aus einem phonetischen Grunde, indem die Sylbe *em* einen Versfuss endigt, die folgende *ah* einen beginnt, so dass der Schlussconsonant der ersten Sylbe leicht zum Anfang der folgenden herübergeschleift werden konnte. 2) Hatte sich einmal diese fehlerhafte Aussprache gebildet, so konnte sie leicht auch bei der schriftlichen Aufzeichnung Eingang finden, da die Schreibung des Zendawesta nie so geregelt war, wie die des Weda; und konnte diess an unserer Stelle um so mehr, als im vorhergehenden Satze ein *thwahjâ* dem *mahjâ* gegenüberstand, ein Umstand, der überhaupt mannigfach auf die Schreibweise eingewirkt hat.

Capitel 49.

Dieses Stück enthält zwei Lieder, die unter sich keinen nähern Zusammenhang haben.

1) 1—5. Der Styl dieses Liedes ist etwas eigenthümlich. Die Worte *bĕñdvô, pufrē, erethrîs, arapâ* finden sich nur hier. Eigenthümlich ist auch seine Anschauungsweise. Die Lehre *Ahuramazda's* ist *varena*, die der Andersgläubigen dagegen *ṭkaêsha* genannt, ein Unterschied, der später ganz verwischt ist (3). Die Dämonen werden durch die schlechten Thaten der Menschen hervorgerufen (4), was eine den *Gâthâ's* nicht geläufige Vorstellung ist; ein Anklang daran findet sich 34, 9. Jedoch sind in letzterer Stelle nur die *Khrafçtra's*, worunter zunächst schädliche Geschöpfe zu verstehen sind, genannt; in diesem Liede sind es die *Daêva's* selbst, die also erzeugt werden. Das Lied selbst hat den Grundunterschied zwischen den Ahuramazdaverehrern und den Götzendienern zum Gegenstand. Die Götzendiener haben die Uebermacht und verfolgen die an den lebendigen Gott Glaubenden; aber diese haben in ihrem Glauben eine starke Waffe gegen ihre Feinde, und dieser wird von ihrem Weisen, nämlich Zarathustra, geschützt. Der Inhalt ist im Einzelnen folgender. Ein mächtiger Fürst, *Bĕñdvô* genannt, welcher Name dem indischen *Pâṇḍava* vollkommen entspricht, wonach er ein Abkömmling des berühmten Paṇḍugeschlechts ist, hat viel Unheil im Verein mit dem Priester der bösen Genien gestiftet, und es scheint, als ob seine Gewaltthaten gegen die Wahrhaftigen nicht endigen wollen. Daher bittet der Dichter den *Ahuramazda,* ihm die Gabe des guten Geistes zu verleihen und dadurch all jenes Unheil abzuwenden (1). Dieses

rührt von dem Wahn- und Lügenglauben des *Bĕñdvô* her. Dadurch schadet er der Wahrheit auf doppelte Weise; erstens er erhält dieser Schöpfung die *Ârmaiti* nicht, d. h. er fördert nicht den Landbau, denn aus allen unbebauten Gegenden entflieht die Erdgöttin; zweitens er verkehrt nicht mit dem guten Geiste, d. h. er wendet sich nicht an den guten lebendigen Gott um Rath und Hilfe, sondern an die bösen Mächte, da ihm der gute Sinn ganz fremd ist (2). Indess dürfen die Frommen nicht zagen; ihr Glaube trägt die Wahrheit, die Heil und Segen bringt, in sich; der Glaube jenes Herrschers dagegen ist nur Lüge und Wahn, bloss aufs Schaden gerichtet und hat keinen Bestand. Jener Glaube ist festzuhalten als das kräftigste Schutzmittel gegen die Lügner, gegen deren Gesammtheit der Dichter seinen Fluch schleudert (3). Das Wesen dieser Lügner, der Unterthanen jenes *Bĕñdvô*, wird nun näher geschildert. Aus lauter Mangel an wahrer Einsicht und richtigem Verstand suchen sie durch ihre Zungen, d. i. durch ihre Sprüche, das Unheil und Verderben zu vermehren (vgl. 29, 1). Da sie als Unvermögende, die kein festes Besitzthum haben, unter den Vermögenden und Besitzenden wohnen und kein einziges gutes Werk vollbringen, so rührt alles Unheil nur von ihnen her. Ihrem schlechten Glauben entspringen die *Daêva's*, d. i. all die schädlichen und der guten Schöpfung verderblichen Mächte (4). Der Weise, Zarathustra, wirkt dagegen mit Anbetung und Andacht, die beide als Genien gedacht sind, und beschützt den wahren Glauben durch den guten Geist. Ihn unterstützt jeder Edle, der der *Ârmaiti*, d. i. dem Landbau ergeben ist. Mit allen diesen Edlen steht er unter *Ahuramazda's* Herrschaft und weilt in seinem Reich (5). Dass unter dem *mazdâo* nicht *Ahuramazda* verstanden werden kann, ergiebt sich klar aus dem letzten Versglied. Es ist entweder ein anderer höherer Geist oder ein Mensch damit gemeint. Von den höhern Geistern könnte es nur *Çraosha*, von den Menschen nur *Zarathustra* sein. Letzteres ist mir das wahrscheinliche. Dass *mazdâo* von Menschen gebraucht wird, beweist 45, 1 und 27, 13 (der Schluss des *Jathâ-ahû-vairjô*-Gebetes) deutlich.

2) 6—11 enthalten ein, wie es scheint von Zarathustra selbst im Kreise seiner Freunde vorgetragenes Lied, worin er die Weisheiten *Ahuramazda's* zu verkündigen verspricht und diesen als den Schützer des Guten um Beistand für sich und seine Freunde bittet, den Gegnern aber den Untergang und die Hölle verheisst.

Der sechste Vers bildet die Einleitung. Der Prophet erklärt sich mit seinen Freunden bereit, die ihm von *Ahuramazda*, der hier, wie öfter, als eine Zweiheit (*mazda* und *ahura*) erscheint, aufgetragene Mission auszuführen und die ihm geoffenbarten Wahrheiten, die der Sinn und Verstand der höchsten Geister ausgedacht, auszusprechen. Um die Menschen auf die richtige Wahl zu leiten, dass sie den *Ahuramazda*-Glauben nämlich wählen, will er die Gedanken Gottes mit seinen Gefährten verkündigen.

Nun folgt eine Bitte an *Ahuramazda*, dass er dem Dichter Gehör schenken, d. h. sich ihm offenbaren und ihm sagen soll, welcher Schutzgenosse und welcher Herr die Gesetze habe, um dem Diener die gute Lehre zu übergeben, d. h. welcher Höherstehende, Herr oder Schutzgenosse die Gesetze habe, um sie den Diener zu lehren, und ihm dadurch den guten Glauben zu verkündigen (7). Die Antwort auf diese Frage scheinen die folgenden Verse zu enthalten. Der Schutzgenosse und Freund ist *Frashaostra*, der Herr *Zarathustra* selbst; die Diener scheinen die *Dē-ǵâmáçpa's* zu sein. Diese Antwort ist indess nicht direkt, sondern indirekt gegeben. Der Prophet giebt nämlich den Grund an, warum er mit seinem Gefährten *Frashaostra* stets den *Ahuramazda* verehren will und beide zu jeder Zeit seine Boten sein wollen. Dieser ist, weil ihnen der höchste Gott die seinem Reiche unterworfene, von Reinheit überströmende Schöpfung (vgl. 43, 13) als Wächter übergeben hat. Sie sind es desshalb, die die Gesetze der Schöpfung kennen und sie zu lehren im Stande sind (8). Diese Gesetze und Gebote soll indess nur der Vermögende, d. i. der Landmann (im Gegensatz zu den kein festes Besitzthum habenden Nomaden), der zum Nutzen der guten Schöpfung von Gott bestimmt ist, hören. Dem Lügner aber giebt der wahr und richtig Redende, d. i. *Ahuramazda*, seine gute Schöpfung nicht. Da unter dieser zunächst die geistige Schöpfung, der die *daênâ's* oder Gedanken Gottes angehören, zu verstehen ist (vgl. v. 3), so werden diese passend sogleich angeschlossen. Diese dürfen dem Lügner um so weniger anvertraut werden, als sie die beste und heilsamste Gabe, der grösste Lohn sind. Die beiden *Dē-ǵâmâçpâ's* als die treuen Diener dagegen sollen die Wahrheiten und somit auch die *daênâ's* besitzen (9). Mag das Reich des Guten auch viele Angriffe erleiden, es hat *Ahuramazda* zum Oberherrn und Schützer; von ihm erwartet daher getrost der Dichter alle Hilfe, dass er den guten Sinn, die Seelen der Frommen, d. i. die guten Genien, die Frömmigkeit und den Gottesdienst durch seine Macht und seinen an Gabenreichthum unerschöpflichen Schatz beschützen und bewahren möge (10). Gerade die Seelen der Frommen (die *Fravashi's*) sind in *Ahuramazda's* Händen die tapfersten Streiter gegen die Bösen in Gedanken, Gesinnung, Glauben, Wort und That. Dieser Kampf kann nur damit endigen, dass die Lügner für immer in die Wohnung der Lüge, d. i. die Hölle, gestürzt werden (11).

Ein Anhang zu dem Liede ist der zwölfte Vers. Der Dichter, welcher sicherlich nicht Zarathustra ist, bittet den *Ahuramazda*, dass er ihm als seinen Lobpreiser dasselbe Gut verleihen möge, welches Zarathustra zu Theil wurde, als er um die wahre Hilfe und um den guten Geist den höchsten Gott anrief.

V. 1. Den ersten Satz *aṭ — mazistô* giebt Nerios. durch: *evam̃ me sarveshâm jâvat antar nikṛshṭatareshu rakshâm mahattarâṇâm kuru*, beschütze alle meine Grossen so lange sie unter den Schlechten

sind. Diese Uebersetzung ist aber grammatisch und lexikalisch theils ungenau, theils falsch und verfehlt ganz den richtigen Sinn. Der Sinn des *bĕñdvô* durch *antar nikṙshṭatareshu* wiedergegeben, ist nicht ein so allgemeiner, sondern ein bestimmterer. Eine klare Ableitung schwebte dem Uebersetzer nicht vor; v. 2 giebt er es durch *Aharman*. Dass irgend etwas Böses und Schlimmes damit bezeichnet wird, ergiebt sich klar aus dem Zusammenhang. Ableitungen bieten sich mehrere dar von der Wurzel *bañd*, binden, *ban*, *bãn*, sprechen, verkündigen, und *bidh* = skr. *bhid*, *bhind*, findere, spalten. Von der erstern wäre es durch ein Suff. *va* gebildet, oder besser von einem *bañdu* mit hinzugetretenem *a* abgeleitet; der Sinn wäre Binder, Fessler oder vielleicht auch Bindung, Fesslung. Diese Ableitung, so nahe sie auch liegt, ist wenig befriedigend, da wir, um die angegebenen Begriffe auszudrücken, sicher andere Bildungen, wie *baçtar* oder *baçthwa*, zu erwarten hätten, das wedische *bandhu* aber, das nur Verwandtschaft, Genossenschaft bedeutet im Baktrischen gar nicht vorkommt. Von der Wurzel *ban*, sprechen (prophetisch) abgeleitet, könnte es durch *tva* (*dva* stände dafür wegen des *b* nach der Consonantenerweichung) gebildet die Redekunst, namentlich die geheimnissvolle, und zwar hier in schlimmem Sinne Zauberei bedeuten (Besprechen, Segensprechen), was einen guten Sinn gäbe. Aber bei dieser Ableitung wäre eher die Form *bãdva* statt *bĕñdva* zu erwarten. An eine Identifizirung mit dem im gewöhnlichen Dialekte des Baktrischen so oft vorkommenden *vãthwa*, Fülle, Ueberfluss (s. I, p. 62, not. 1), ist aus verschiedenen Gründen nicht zu denken. Richtiger ist unstreitig die Ableitung von der Wurzel *bhid*, *bhiñd*, spalten, zerstören. Vollkommen entsprechend scheint das wedische *bhinduḥ*, von Indra gebraucht (Rv. I, 11, 4: *purâm bhinduḥ*, Spalter der Städte), Spalter, Zerstörer, nur dass dem Baktrischen *bĕndva* noch ein *a* zugesetzt ist. Dass diese uralte arische Wurzel, die in den irânischen Sprachen fast verschwunden ist, wirklich im Zendawesta vorkommt, beweist Vend. 4, 37. 39. W. das Wort *açtô-bidhem*, Knochen spaltend, zerbrechend, ohne Zweifel ein alter kriminalistischer Ausdruck. Unter diesem Spalter oder Zerstörer könnte nun entweder der böse Geist *Añgrô mainjus*, worauf das Prädikat *mazistô*, der grösste, zu deuten scheint, oder ein irdischer Tyrann verstanden werden. Da aber dieses *bĕñdvô* gleich *grĕhmô* (32, 12) dem Sinn und Zusammenhang nach eher ein Eigenname als ein Nomen appellativum ist, *bhindu* indess als solcher nicht nachgewiesen werden kann, so müssen wir davon abstehen. Bei näherer Betrachtung stellt es sich wirklich als ganz identisch mit dem berühmten altindischen Namen *Pâṇḍava* heraus. *B* steht für *p* nach dem im ältern Dialekt so gewöhnlichen Gesetze der Lauterweichung (vgl. *âdrĕng* = *âthrĕñg* etc.), *ĕ* = *a*, *â* findet sich ebenfalls (*jĕm* = *jam*) und das kurze *a* wird öfter ausgestossen (vgl. *ptâ* = *patâ*, Vater). — *Pafrĕ*, wofür mehrere Codd. *pafrê* schreiben, scheint eine Verbalform zu sein, da wir sonst das *mâ* = *me* nicht

abhängig machen können. *Javâ* ist nämlich sicher das Verbum nicht, da es nur Imperativ sein könnte, was sich mit dem Zusammenhang des Satzes gar nicht verträgt. Aber die Erklärung desselben als einer Verbalform hat Schwierigkeiten. Der Zusammenhang fordert nothwendig eine dritte Person; eine solche kann aber *pafrē* nicht sein, sondern nur eine zweite, für *pafrô* (oder *paperô*) stehend, ausser wir wollten annehmen, dass wie öfter im Weda so auch im Baktrischen die zweite für die dritte Person stehen könnte. Da wir aber hiefür keine weitern Belege haben, so müssen wir von der verbalen Fassung abstehen. Wir haben somit *pafrē* als Adjectiv zu nehmen, aber nicht im Sinn des ganz analog und zuletzt von derselben Wurzel gebildeten wedischen *papri* [1]), voll, füllend, spendend, sondern wir müssen es von der baktrischen Bedeutung der Wurzel *pere*, zerstören, ableiten, und es somit als der vernichtende, zerstörende fassen. Damit aber der ganze Satz einen grammatischen Sinn giebt, müssen wir denselben als einen Ausrufesatz fassen, und zwar so, dass *mâ* hier gleich μή, nicht *me* ist; die Auslassung des Verbums in solchen Sätzen ist leicht verständlich. — *Arapâ* giebt Nerios. durch *prâpnoti*, was sowohl in grammatischer als lexikalischer Beziehung zu verwerfen ist. Der Form nach ist es nur ein Imperativ, parallel mit *gaidî* und *vîdâ* stehend, und zwar von der Wurzel *rap* (s. das Gloss.); das anlautende *a* ist entweder Augment oder phonetisch (s. die Grammat.). — Den Imperativ *vîdâ* übersetzt Ner. mit *ǵânîjate*, führt ihn also auf die Wurzel *vid*, wissen, zurück. Aber diese Bedeutung passt nicht recht in den Zusammenhang. Ich fasse es als zusammengesetzt aus *vi* + *dâ*, weggeben, d. i. entfernen (s. das Gl.). Die kürzere Form des Imperativs *dâ* für *dazdi* ist wohl des Metrums wegen gewählt, oder in der Bildung mit *vid* verwechselt.

V. 2. *Ṭkaêshô.* Dieses Wort, das Ner. hier durch *njâjî*, der gerechte, v. 3 durch *prasâdadânam*, Gunstbezeugung, wiedergiebt, ist an diesen beiden Stellen, den einzigen der *Gâthâ's*, in denen wir es finden, deutlich eine Bezeichnung des Glaubens und der Religion der vom Propheten verfolgten und Lügner genannten Partei und steht im strengen Gegensatz zu *varena*, womit Zarathustra seine eigene Lehre bezeichnet. Eine Erinnerung an diesen Unterschied hat sich auch später noch erhalten, obschon das Wort keine schlimme Bedeutung mehr hat. Wir finden es meist neben *varena*, aber gewöhnlich nach diesem gesetzt, so Jaç. 12, 7 *tâvarena ṭkaêshâća*

[1]) Rv. I, 52, 3 *paprir andhasaḥ*, der voll ist vom Soma (von Indra gesagt); I, 91, 21 *pr̊tanâsu papriḥ* (von Soma), in Schlachten (Beute) spendend; II, 23, 10 *papriṇâ sasninâ* (von *Br̊haspati*). *Paprivân*, erfüllend, I, 73, 8. Nur der Aussprache nach von *papri* verschieden ist *papuriḥ* I, 46, 4.

mazdajaçnô ahmi, dieser Lehre und dieses Glaubens bin ich ein Mazdajaçner; 16, 2: *Zarathustrahê varenem ṭkaêshemća;* Vend. 12, 21. 15, 2. W. *anjôvarena, anjôṭkaêsha.* Bedeutsam ist namentlich die Verbindung *paoirjô-ṭkaêsha*, vom ersten Glauben, Jaç. 3, 22. 22, 27. Jt. 13, 148. 150 u. oft; nie kommt in dieser Verbindung (mit *paoirja*) *varena* vor. Dass das Wort die Bedeutung Glauben, Religion hatte, ist unzweifelhaft, was auch noch das neupersische *kêsh*, Religion, beweist. Aber neben dieser finden wir im jüngern *Jaçna,* und zwar in den Stücken, die zur Erläuterung der heiligen Gebete dienen sollen (19. 20), eine andere; es bezeichnet hier die einzelnen Theile dieser Gebete. So hat *ahû vairjô* fünf *ṭkaêsha* (19, 14), *ashem vohû* deren drei (20, 3); darunter sind die einzelnen Grundgedanken dieser Gebete zu verstehen, von denen jeder leicht eine Lehre genannt werden konnte. Die Ableitung des Worts hat die grössten Schwierigkeiten. Unter den vielen von mir angestellten Versuchen halte ich eine Zusammenstellung mit dem sanskritischen *dîkshâ*, Opfer, Cultus, und weiterhin eine Ableitung von der Wurzel *diç* = δείκνυμι, *dico* für den richtigsten. Man muss in diesem Fall eine Metathesis — ohne dieses Mittel lässt sich hier durchaus keine auch nur halb befriedigende Erklärung finden — annehmen, indem nämlich *ṭkaêsha* für *daêkhsha* gesetzt. Dass ursprüngliches *d* unmittelbar vor einem Consonanten zu *ṭ* wird, sehen wir an *ṭbish* = *dvish*, hassen. Bei dem so häufig gebrauchten Wort konnte leicht das *k* in der Aussprache vorgeschoben und unmittelbar hinter das *d* gesetzt werden. Seine ursprüngliche Bedeutung ist Lehre, Anweisung. Die Sprache war sich der Ableitung nicht mehr klar bewusst. — *Daibitâ* ist hier nicht auf die Wurzel *dab* zurückzuführen, sondern Adverb. von *dvi*, zwei, für *dvita* stehend; diese zwei Dinge sind in den zwei folgenden Sätzen *nôiṭ çpeñtãm* und *naêda vohû* angegeben. — *Dôrest* kann nur für *darest* stehen von der Wurzel *daresh* = skr. *dhṛsh;* das *ô* ist rein euphonisch wegen des *r;* man vgl. *ćôreṭ* für *ćareṭ*. An eine Ableitung von der Wurzel *dvar,* laufen, namentlich vom Laufen böser Geister gebraucht, ist wohl nicht zu denken; wir müssten eine erweiterte Form dieser Wurzel *dvarsh* annehmen, die sich aber nirgends nachweisen lässt. Diese Etymologie liegt indess Neriosengh's Uebersetzung *durâgaćcha* zu Grunde.

V. 3. Für *râshajañhê,* wie West. nach K. 11 liest, wird besser *râshjañhê* oder *râshjêñhê* mit andern Mss. gelesen; man vgl. *râreshjãn* 32, 11 und *râreshjañti* 47, 4. — *Çarē* = *çarî*, das sich auch v. 8. 9 und sonst in den *Gâthâ's* findet, ist nicht mit *çara,* Schutz, zu identifiziren, sondern es muss mit dem sanskritischen *çarîra,* Körper, zusammengestelllt werden. Die Ableitung führt auf die Wurzel *çar*, hervorgehen. Wir deuten es am besten als Schöpfung.

V. 4. Für das sinnlose *râmem* aller Handschriften, das nur Vergnügen, Lust bedeuten könnte, was ganz dem Sinn und Zusammenhang entgegen ist, ist mit Sicherheit *remem* oder *ramem* (48, 7), Verderben, Vernichtung, zu lesen. — *Vāç* scheint auf den ersten Blick eine Partikel zu sein und mit *vâ* zusammenzuhängen; aber bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass es die Nominativform des bekannten Suffixes *vaṭ* ist, das hier absolut gesetzt ist, ähnlich wie oft das nahverwandte *maṭ*. Die zwei Instrumentale *hvarstâis* — *duźvarstâis* sind davon abhängig, ebenso der Genitiv *jaêshām;* eng damit zu verbinden ist *nôiṭ:* quorum nullus bonis factis praeditus (sed) malis factis. Nerios. hat *vâñćhita,* erwünscht, das hier ganz sinnlos ist und nur auf zufälliger Lautähnlichkeit beruht. Die sanskritische Wurzel *vâñćh*, wünschen, lässt sich überdiess im Baktrischen nicht nachweisen. — *Jâ dregvatô daênâ. Dregvatô* wird hier als Genitiv sing., nicht als Accus. plur. zu fassen sein.

V. 5. *Aṭ* — *âzûitisća.* Für *mazdâo,* wie nach den meisten Handschriften gelesen wird, lesen K. 11, Bf. und Bb. *mazdâ,* also den Vocativ. Für den Nominativ spricht der Umstand, dass sogleich zwei Nominative, jeder mit *ćâ*, folgen; der erste von beiden scheint offenbar einen vorauszusetzen (s. v. 10); ja die beiden Wörter *îźâćâ* und *âzûitisćâ* scheinen sogar eine Erklärung des *mazdâo* geben zu wollen. — Für *jē daênām vohû çârstâ manaṅhâ* hat Nerios. *jat asjâ dîner adhipatir bahmanô 'sti,* weil dieses Glaubens Oberherr Bahman ist. Die Erklärung von *çârstâ* durch *adhipatir asti* enthält dem Sinn nach unstreitig etwas Richtiges; der Uebersetzer identifizirt es wahrscheinlich mit dem sanskritischen *çiras*, Haupt, dem neupersischen *sar* id., womit es auch zusammenhängen kann; nur ist es nicht als Denominativ zu betrachten, da ihm der nothwendige Denominativcharakter fehlt (nämlich die Sylbe *aja* oder eine ähnliche). Gewiss hängt es mit *çarē* (v. 3) für *çarí*, das Nerios. ebenfalls mit *adhipati* wiedergiebt, zusammen. Für die richtige etymologische Erklärung bieten sich zwei Möglichkeiten: 1) man nimmt eine Wurzel *çarsh* oder *çard* an; 2) man betrachtet das *s* als Aoristzeichen und legt eine Wurzel *çar* zu Grunde. Das erstere ist unstreitig das Richtigste. Da sich eine Wurzel *çarsh* sonst nicht nachweisen lässt, so müssen wir zu *çard* die Zuflucht nehmen. Dieses ist mit dem wedischen *çṙdh* = *çardh* zusammenzustellen, welches Rv. 7, 21, 5 überwältigen, besiegen (*sa çarddhat arjô vishuṇasja ǵantoḥ*, er — Indra — besiegte die Feinde verschiedener Art) bedeutet; aber diese Bedeutung ist an unserer Stelle nicht anwendbar, aber eine daraus abgeleitete, etwa die von beherrschen oder beschützen, s. weiter zu 32, 2. — Die Worte von *Ârmatôis* — *huzeñtus* hängen nicht mehr mit dem Vorhergehenden zusammen, sondern bilden mit dem folgenden einen eigenen Satz.

V. 6. *Fraêshjâ* giebt Ner. mit *âdeçajâmi*, der Bedeutung nach im Ganzen richtig, aber nicht der Form nach. Es ist nicht eine erste Person sing. Voluntativ wie *pereçâ*, sondern ein part. fut. pass., und zwar im plur. neutr. von *fra* + *ish*, schicken (s. *ish*).

V. 7. Für *mazdâ*, wie alle Mss. lesen, vermuthet West. in der Note *mazdâo*, den Nominativ für den Vocativ. Hiezu kann allerdings leicht das *gûshahvâ tû*, höre du, des folgenden Satzes verleiten, wenn man *çraotû mazdâ* damit in Parallele bringt; zur dritten Person *çraotû* kann nämlich der Vocativ nicht passen, wenn *mazdâ* Subject davon sein soll. Aber auf der andern Seite will sich eine solche Aufforderung zum Hören an den Mazda und die andern höchsten Geister nicht schicken, namentlich wenn dieselbe Aufforderung v. 9 verglichen wird. Man wird *mazdâ* als Vocativ beibehalten müssen, dagegen als Subject zu *çraotû* dasselbe zu nehmen haben, das in *mrûitê* v. 6. liegt, nämlich *huzeñtus*. Aber die zweite Person *gûshahvâ* bringt wieder ins Gedränge. Erwägt man überdiess, dass nach jedem Verbum ein Vocativ *mazdâ* — *ashâ* — *ahurâ* folgt, so liegt die Annahme nahe, in diesen die Subjecte zu sehen. In diesem Fall aber müssen wir annehmen, dass die dritte Person *çraotû* für die zweite stehe, was der leichteste Ausweg ist. Im andern Fall müssten wir *gûshahvâ* für eine dritte Person erklären, was wegen des *tû* noch weniger möglich ist.

V. 8. Der Accus. *jãm* bezieht sich auf *çarĕm*, das auf ein Feminin *çarî* zurückzuführen ist, s. v. 3. 5.

V. 9. Die Worte *çujê tastô* nach Westergaard's Schreibung sind von Nerios. durch *lâbham abhilâshaja* wiedergegeben. Hieraus scheint hervorzugehen, dass der Uebersetzer eine andere Lesart vor sich hatte oder wenigstens anders trennte; er las wahrscheinlich *çujêt istô*; denn die Uebersetzung *abhilâshaja*, verlange, trachte danach, beweist sicher, dass Ner. nicht *tastô*, geschaffen, gemacht, was ein sehr bekanntes Wort ist, gelesen hat. Obschon gegen die von West. recipirte Lesart manches einzuwenden wäre, so behalten wir sie doch bei, da wir uns sonst in gar zu vielen vielleicht grundlosen Vermuthungen erschöpfen müssten. Sie giebt wenigstens einen erträglichen Sinn. Nerios. hat die Glosse: mache den Glauben des *Frashaoçtra* grösser. — Für *nôiṭ* — *dregvâtâ* hat Ner.: *na satjavaćanasja râǵjam dehi asja durgatimataḥ*. Der *satjavaćana* ist nach der Glosse wieder *Frashaostra*. *Dregvâtâ* ist der Form nach zwar Instrumental, aber in der Construction kann es nur den Sinn eines Dativs haben. — *Ashâ* ist Instrumental sing.; *jukhtâ* dagegen ist Nom. dualis und mit den folgenden Dualen: *jâhî Dĕ-ǵâmâçpâ* eng zu verbinden. *Jâhî* ist zusammengesetzt aus dem Relativum *jâ* (nom. dual.) und dem Demonstrativum *hî* (nom. dual.). Man nimmt sie am besten in dem Sinne eben dieselben, gerade

dieselben. Gegen die verbale Fassung, die in Betreff der Wurzel und Bedeutung (*jâ*, gehen, oder *jâh*, das aber im Baktrischen weiter nicht existirt) schon grosse Schwierigkeiten bietet, spricht unsere Stelle entschieden. Nerios. hat: *paçćât punjam nijoǵajet kârjam̃ njâjam̃ Ǵâmâspasja*, wovon *kârjam njâjam* dem *jâhî* entsprechen soll, was durchaus irrig ist. Vgl. 46, 14.

V. 10. *Mãzâ — avēmîrâ* Ner.: *jô manasâ asja svâminahsna paçjati avjâpârina(â) tasja aghê narakê pratjag* (für das sinnlose *pratkar*) *bhûjât*, wer durch einen Geist (Gesinnung), der sich mit diesem Herrn (*Ahuramazda*) nicht beschäftigt, nicht sieht, der möge in seiner Sünde künftig in der Hölle sein. Diese Worte Neriosengh's sind aber mehr eine Paraphrase, als eine Uebersetzung, so dass es schwer ist zu ermitteln, wie jeder einzelne Ausdruck des Originals verstanden wurde. Wahrscheinlich soll dem schwierigen ἅπ. λεγομ. *avēmîrâ* das *avjâpârinâ* entsprechen, eine Bedeutung, die sicher ebenso wenig richtig sein kann, als wenn *na paçjati* dem *vazdañhâ* entsprechen soll. Die ganze traditionelle Auffassung des Verses ist, wie gewöhnlich in schwierigen Stellen, ganz falsch und willkührlich. Die Form *vazdañhâ* zeigt deutlich, dass wir hier Instrumentale haben. *Avēmîrâ* ist Adjectiv und zusammengesetzt aus *avē* = *avô*, Hilfe, und *mîrâ*. In diesem, das im Baktrischen weiter nicht zu finden ist, erkenne ich das wedische *mîḷha* = *mîḍha*, spendend, (W. *mih*) wofür im Baktrischen zunächst *mîza* oder *mîža* zu erwarten wäre. Aber so gut, als sich im Sanskrit ein *l* aus dem eigenthümlichen Cerebrallaute entwickelte, konnte im Baktrischen ein *r* daraus werden, da dieses bekanntlich kein *l* hat. Die sich so ergebende Bedeutung hilfespendend, hilfegewährend ist ganz passend, da es zunächst ein Adjectiv zu *vazdañh* = skr. *vedas*, Schatz, ist.

V. 11. *Qaretha* kann hier nicht die gewöhnliche Bedeutung Speise haben, da sich der Sinn ganz dagegen sträubt. Wir müssen es mit *qar*, glänzen, *qarenô*, Glanz, in Verbindung bringen, ihm aber einen tropischen Sinn, den von Einsicht, Verstand, beilegen. So fasst es auch Nerios., der *akâis qarethâis* durch *nikr̊shṭataram bodham* wiedergiebt. — Vor dem letzten Satze *drûǵô — açtajô* haben mehrere Mss. *vîshâ aṭćâ* oder *adhćâ*. Sowie diese Worte überliefert sind, geben sie gar keinen Sinn; liest man aber *vîshâaṭćâ* als ein Wort, was sehr leicht geht, so haben wir den Ablativ von *vîska*, Gift (vgl. *vîshavat*, giftig von einer Schlange, Jt. 19, 40). Diess giebt zwar einen in den Zusammenhang passenden Sinn, indem durch und wegen Gift der Grund, warum die Lügner in der Hölle wären, angegeben wäre. Aber da sich eine solche Vorstellung in den *Gâthâ's* gar nicht belegen lässt, so können wir dieses Wort nur als eine möglicherweise alte Glosse ansehen. Fast identisch mit unserer Stelle ist der Schluss von 46, 11. Das letzte Wort *açtajô*, das nur Plural von *açti*, Körper, Wesen,

sein kann, giebt Ner. hier durch Umschreibung: *devânâm mṛtjuǵânâm madhjê*, in 46, 11 durch *asthitvam*, was viel treuer ist.

V. 12. Für *tôi* und *zbajêñtê* sind zweierlei Erklärungen möglich; ersteres kann nom. pl. des Demonstrativpronomens = skr. *te*, diese, und Dativ des Pronomens der zweiten Person *tibi*, letzteres dritte Person Plural. praes. und Dativ participii praes. sein. Sind es Dative, so muss *Zarathustrâi* damit verbunden werden; aber diese Fassung stösst auf bedeutende Sinnschwierigkeiten, namentlich in Betreff des Zusammenhangs mit den zwei letzten Sätzen, wo der Redner in der ersten Person *(frînâi)* von sich selbst und in der dritten *(istâ)* von *Zarathustra* spricht. Am besten ist wohl die andere Fassung. Nerios. ist hier wieder sehr ungenau; er hat: *jathâ tê parisphuṭam prakaṭam ǵânâmi âkârajâmi ahaṁ sadhâjî Zarathustro bhavâmi jathâ tê Bahmanaḥ uttamamanasaḥ*, wodurch die Worte von *kaṭ* — *manaṅhâ* wiedergegeben werden.

Capitel 50.

Dieses Stück ist ein fortlaufendes Ganze. Die redende Person, die zugleich als Dichter erscheint, ist der *Gêus urvâ* oder die Erdseele. Dieser tritt hier als Lobpreiser der höchsten Genien, des lebendigen Weisen, des Wahren, des Besitzes und des guten Sinnes auf, diese zu seinem Schutze und Beistand anrufend. Aber er verkündet seine Lieder nicht unmittelbar den Menschen selbst, sondern durch Zarathustra, seinen Propheten und Sprecher. Das Lied hat grosse Aehnlichkeit mit Cap. 29, in welchem *Gêus urvâ* ebenfalls redend auftritt. Geben wir den Inhalt desselben näher an.

Die Erdseele ist in Bedrängniss, d. h. die Erde ist verunreinigt, die Felder sind verwüstet worden. Sie weiss, dass nur die höchsten Geister, der lebendige Weise, der Wahre und der gute Sinn ihr helfen können. Diesen Gedanken spricht sie in Form einer Frage aus, dass weder sie selbst noch das von ihr ernährte Vieh einen andern Erhalter und Beschützer als eben jene höchsten Geister hätten (1). An diese Frage nach einem Helfer gegen feindliche Gewalten schliesst sich die weitere: wie der Schöpfer die Kuh *Rânjôçkereti*, die Bereiterin der beiden Reibhölzer, bildete, worunter die Erde selbst oder ihre Vegetationskraft zu verstehen ist, eine Frage, die wir mehrmals in den *Gâthâ's* finden (44, 6. 47, 3). Der Schöpfer dieser Kuh ist nach diesem Verse weder *Ahuramazda* noch der *Gêus urvâ*, sondern wohl diejenige Persönlichkeit, welche 29, 2 *tashâ gêus*, Bildner der Erde, heisst, welche indess schliesslich mit *gêus urvâ* identisch sein muss. Dieser, die redende Person, bittet den *Ahuramazda* um die Kraft, in die vielen Wesen, die die Sonne schauen, d. h. die auf dieser Erde leben,

das Licht des Guten anzuzünden und sie auf den rechten Weg zu führen, sowie darum, dass er Gerechtigkeit schaffen möge (2). Diese soll der Welt zu Theil werden. Der Mann der Wahrheit, der nur Zarathustra sein kann, erkannte durch den Genius des Besitzes und den guten Sinn diese Gerechtigkeit, die der Welt verliehen werden soll, d. h. er sah, dass nur durch die Herstellung des richtigen Maasses und Verhältnisses zwischen dem Geistigen und Körperlichen die Welt in ihrem Gange erhalten werde, was sich auf die ewigen Natur- wie Geistesgesetze bezieht. Jener Mann der Wahrheit, Zarathustra, ist hier noch näher bezeichnet als ein solcher, der die von Ungläubigen in Besitz genommene, zunächst gelegene *Gaêthâ* oder Grundstück einzäunt, d. h. dem wahren Glauben gemäss bebaut (3). Weil die himmlischen Geister allein Glück und Segen verleihen können, so will der Erdgeist sie mit Lobliedern verehren, den lebendigen Weisen, das Wahre, den guten Sinn und den Besitz. Sein Prophet, Zarathustra, ist der Führer aller derer, welche nach den höchsten Gütern streben; er leitet sie ins Paradies hin zu *Çraosha*, der die Loblieder der seligen Geister hört und diese den vom Propheten Geleiteten mittheilt (4). Nun folgt eine Anrufung der höchsten Genien seitens des Erdgeistes, dass diese mit ihrer Hilfe nahen und mit den Geschossen ihrer Hände die feindlichen Gewalten vernichten möchten. Der Selbstleuchtende, der Urquell alles Lichts und Lebens vermag diese Hilfe den beiden ihn darum Bittenden, dem Erdgeist und Zarathustra, zu gewähren (5). Gerade Zarathustra ist es, der dem Ahuramazda Lobeslieder dichtet, der die vom höchsten Verstande ausgedachten Werke in deutlicher und vernehmlicher Sprache den Menschen verkündet und ihnen die Geheimnisse des Erdgeistes anzeigt, vgl. 29, 8 (6). Der Erdgeist wiederholt nach dieser Erklärung über Zarathustra seinen Willen, die höchsten, das Gute spendenden Geister anzurufen; aber nicht bloss diesen allein, sondern auch allen Frommen, welche über die Himmelsbrücken zum Paradiese eingehen, ist sein Lob geweiht. Alle diese seligen Geister sollen ihm zu Hilfe kommen (7). Der Dichter will nicht nur die schon vorhandenen und überlieferten Lieder unter andächtiger Aufhebung der Hände anwenden, sondern auch mit neuen, mit dem Lobliede des frommen Förderers der Wahrheit, des Zarathustra, und mit dem erhabenen Gesange des guten Geistes auftreten (8). Da der Erdgeist sich als einen eifrigen Verehrer Ahuramazda's bekennt, so klagt er ihm auch seine Noth und sein Leiden, namentlich weil dieser nicht nur alles Gute schafft, sondern auch sein Herr und Gebieter ist (9). Indess ist es nicht bloss der Erdgeist, der das Lob und den Preis der höchsten Genien verkündigt, sondern auch alle hellstrahlenden Himmelskörper, die Sonne an der Spitze, und die Sterne wallen zu ihrem Lobe (10). Zum Schlusse versichert der Dichter, dass er ein steter Lobpreiser der hohen Geister genannt werden wolle; denn er werde, so lang als seine Kräfte reichen, d. h. so lang er lebe, ihr treuer Verehrer

bleiben und das Gedeihen und Wohl des irdischen, wie geistigen Lebens, das auf der strengsten Erhaltung ewiger Satzungen beruhe, auch auf alle Weise fördern (11).

Dass dieses Lied nachzarathustrisch ist, leuchtet wohl jedem von selbst ein. Dem Dichter, der den Erdgeist *(Gēus urvâ)* als redend einführt, schwebte wohl das 29. Capitel vor, welches unverkennbar älter ist.

V. 1. Für *içê*, wie West. nach mehreren Mss. schreibt, haben P. 6, sowie Bf. und Bb. *içē*. Diese Lesart ist ohne Zweifel die richtige, da das Wort keine Verbalform ist, wie W. zu vermuthen scheint. Nerios. giebt es durch *abhilâshajâmi*, indem er es wohl von *ish* in der falsch angenommenen Bedeutung wünschen ableitete. Es stammt aber sicher von einer Wurzel *iç* = *îç*, haben, besitzen, und ist nur ein Substantiv davon, so dass es dem skr. *îça*, Herr, entspricht. S. zu 43, 8. — Für *mē nâ*, wie West. die offenbar verderbten Lesarten der Mss. *mî nâthrâtâ*, *mē nâthrâtâ* corrigirt, ist *mēnâ* als ein Wort zu schreiben, da *mē* eigentlich gar keine Form, *mēnâ* aber der Genitiv des Pronomens der zweiten Person für *mana*, meiner, ist. Diess passt auch vortrefflich in den Zusammenhang, denn dem Genitiv *paçēus* entspricht der Genit. *mēnâ*, beide sind abhängig von *thrâtâ*. — *Azdâ* — *manañhô* Ner.: *dîner upari suçîlam̃ satjam̃ćakârjam tataḥ param̃ bhuvanam̃ svargam̃ manasâ âkârjatê; paçćât jathâ ataḥ param̃ bhuvanam̃ sarvê ǵânanti*, für den Glauben ist Tugend und Wahrheit zu üben, dadurch wird mit dem Geiste das andere Leben, der Himmel erworben, nachher erkennen alle daraus das andere Leben. Schwierig ist die Erklärung von *azdâ*. Bedenkt man die eigenthümliche Imperativform *zdî*, sei, 31, 17 von *aç*, sein, so könnte man leicht *azdâ* für seinen Plural: seid nehmen; aber hiegegen spricht der Zusammenhang, in welchen sich ein solcher Ausruf nicht recht fügen will, und die Form *zûtâ*, welche nur ein plur. neutr. sein könnte, den wir hier nicht brauchen können. Eine Ableitung von der Wurzel *az* = *aǵ*, *agere*, ist nicht zulässig, ebenso wenig eine Zurückführung auf *açti*, wozu dessen Instrum. plur. *azdēbis* leicht verleiten könnte, denn der erweichende Laut fehlt. Die richtigste und befriedigendste Erklärung dieses ἅπ. λεγομ. ist, es als ein Adverbium zu nehmen und in *as* und *dâ* aufzulösen; *as* = *aç*, das häufig Adjectiven und Substantiven vorgesetzt wird, um einen höhern Grad, etwa unserem sehr entsprechend, auszudrücken; *dâ* ist ein bekanntes Adverbialsuffix, z. B. *idâ*, hier, *tadâ*, dort, *hadâ*, mit etc. So hat es die Bedeutung sehr, hoch, ausserordentlich, die Bedeutung des Vocativs *zûtâ*, angerufen, verehrt, verstärkend; diesen fasst man am besten als Dual, da er sowohl auf *Asha*, als *Mazdâ ahurâ* bezogen werden muss.

V. 2. *Kathâ* — *ishaçôiṭ* Ner.: *jathâ tvam̃ svâmin ajam̃ dakshiṇâm̃ kuru gôspandam̃ paçu samîhê*, also mache du da, Herr! ein Geschenk,

ich trachte nach den Schafen. Dieselbe Uebersetzung des *rânjô-çkeretîm* durch *dakshiṇâm kuru* [1]) ist 44, 6 gegeben. Für *ishaçôiṭ* steht *samîhé*. Grammatisch sind diese Uebersetzungen jedenfalls ganz zu verwerfen, und lexikalisch gewähren sie wenig Sicherheit. *Ishaçôiṭ* scheint der Uebersetzer für *ish* in der Bedeutung wünschen genommen zu haben. Dass diese aber, von dem matten Sinn ganz abgesehen, nicht angeht, zeigt eine genauere Vergleichung von 44, 6 u. 47, 3, wo derselbe Gedanke wie hier ausgedrückt ist, an der Stelle von *ishaçôiṭ* aber *tashaṭ* steht. Wir haben demnach gewiss in dem *ishaçôiṭ* ein Wort von ähnlicher Bedeutung wie *tash*, schaffen, machen, zu suchen. Als Wurzel haben wir *shaç* anzusehen; das *i* im Anlaut ist eine Verkürzung, und zwar entweder der Reduplicationssylbe *hi* oder der Präposition *ni*. Die erstere Annahme ist allein die richtige, da wir neben dem Partic. *ishaçãç* 51, 19 und dem Imperativ *ishaçâ* 31, 4 auch ein Imperf. *hishaçaṭ* 32, 13 haben; dass dieses völlig dieselbe Bedeutung hat wie die Formen mit anlautendem *i* statt *hi*, zeigt deutlich der Zusammenhang bei der genauern Vergleichung der Stellen. Wie gelangen wir aber auf etymologischem Wege zur Bedeutung schaffen? Im Sanskrit giebt es keine Wurzel *ças* oder *saç*, die etwas derartiges bedeutet; *ças*, schlagen, und *sas*, schlafen, wären ganz unpassend, ebenso *çâs*, befehlen, das auch schon wegen des *â* bedenklich wäre. Wir müssen eine Lautveränderung annehmen. Am nächsten liegt die Entstehung des zweiten Zischlauts aus einem Dental. Dieser an sich sehr leicht denkbare und in den verschiedensten Sprachen vorkommende Uebergang wird durch *aêçma*, Holz, = skr. *idhma* bestätigt. Bei dieser Annahme bieten sich mehrere Wurzeln *sad*, sitzen, und *sâdh*, vollbringen, oder *sidh*, vollbracht werden. Am besten passen die zwei letztern; da *sidh* offenbar mit *sâdh* verwandt ist und seine neutrale und passive Bedeutung hauptsächlich Folge der Sylbe *ja* ist, mit der es conjugirt wird, so können wir getrost ein ursprüngliches *sadh* annehmen, da das *i* gewöhnlich eine Verkürzung des *a* ist (man vgl. sanskr. *vap* = baktr. *vif*). So kommen wir zur Bedeutung von vollenden, fertig machen, was ganz zu der bisherigen Untersuchung stimmt. — *Ereźǵis* — *pishjaçu* Ner.: *jat satjena ǵîvet asâu punjâtmâ jat dhârajet tat idam̃ prabhûtam̃ rakshâm̃ çubhamc̃a*, eine allzu willkührliche Uebersetzung. *Gís* ist vor allem keine Verbalform und die Wurzel *ǵi* kann etymologisch nicht mit *ǵîv*, leben, zusammenhängen. Die Worte *hvare pishjaçû* bilden ein Compositum, der Bedeutung nach dem wedischen *svar-dṛç*, die Sonne schauend = lebend, vollkommen entsprechend, und sind der Form nach Locativ plur., wovon keine Spur in Neriosengh's Uebersetzung zu finden ist. Da der Satz kein Verbum hat, weil *ereźǵis* entweder Nom. oder eher Accus. plur. ist, so müssen wir

[1]) In meiner Abschrift steht hier *kara*, was aber gewiss nach unserer Stelle in *kuru* zu corrigiren ist.

entweder die Copula ergänzen oder ihn mit dem folgenden verbinden. Letzteres ist wohl das Richtigste, da *erežgis* kein Substantiv, sondern ein Adjectiv ist. Die folgenden Worte *âkâ* — *dâhvâ* bieten aber grosse Schwierigkeiten. Ner. hat: *prakaṭam pṛthivjaćit* (wohl *pṛthivjâmćit*) *ajam̃ naskaḥ(ó) mamopavishṭasja sataḥ ataḥ gṛhe dâtidâtim̃ pradehi prabhûtam̃ dehi*, das soll wohl heissen: Bekannt ist auf der Erde dieser mein Nosk bei meinem Auftreten; dadurch gieb im Hause jegliche Gabe, gieb Grosses (Vieles). Die zwei ersten Worte des Uebersetzers sind rein erklärender Zusatz; *ajam* soll dem *âkâ* entsprechen, wofür K. 6. *âdâ* liest; diese Lesung lag dem Uebersetzer vor, er identifizirte *âdâ* mit dem Demonstrativ *adâ;* das Wort *naska*, welches nur das bekannte *naçka* = Nosk sein kann, womit die Hauptabtheilungen des Zendawesta bezeichnet werden, entspricht dem *çtēñg; mama upavishṭasja* dem *mâ nishãçjâ, sataḥ ataḥ gṛhé* ist erklärender Zusatz, *dâtidâtim pradehi* entspricht dem *dâthēm dâhvâ*. Der sich hiedurch ergebende Sinn kann gewiss nicht der richtige sein, da wieder stark gegen Grammatik und Etymologie gesündigt ist. Vor allem fragt es sich, ob *âkâ çtēñg* als zwei Worte, oder ob sie in eins, *âkâçtēñg*, zu schreiben seien. Mehrere Handschriften sind für das letztere, und ich glaube, dass diese Schreibung mit Recht den Vorzug verdient. *Âkâ*, sowie *çtēñg* würden als besondere Worte betrachtet der Exegese unüberwindliche Schwierigkeiten in den Weg legen, da *âkâ* hier mindestens *âkâo* wegen des *çtēñg* lauten sollte und letzteres Schöpfungen bedeuten müsste, was gar nicht zu dem Sinn des Verses passt. *Âkâçtēñg* als ein Wort dagegen lässt sich genügend erklären als ein Abstractum der Wurzel *kâç* + *â*, erleuchten, erhellen, und giebt in Verbindung mit *erežgis* einen trefflichen Sinn. Bei *mâ nishãçjâ* fragt es sich zuerst, ob wir *mâ* als Accus. des Pronomens *azem*, ich, gleich lat. me, oder der Negation μή zu nehmen haben; danach muss sich auch die Fassung des *nishãçjâ* richten. Dieses bringt Ner. *(upavishṭa)* offenbar mit sanskr. *ni-shad*, sich niedersetzen, neupersisch *nishastan* zusammen. Obschon sich hiedurch ein recht guter Sinn gewinnen lässt, so ist die Ableitung etwas bedenklich, weil sich das *ã*, das meines Wissens nie für blosses *a* steht, nicht gut erklären liesse, da die Wurzel *sad* nicht nasalirt wird. Daher liegt eine Wurzel *shãç* nahe, der wir aber als Verbum nirgends im Zendawesta begegnen. Im Sanskrit entspricht vollkommen *çam̃s*, loben, preisen, das aber in den *Gâthâ's* die Form *çēñgh* oder auch kürzer *çaq* annimmt; dass aber auch *çãç* bekannt war, beweist wenigstens das Nom. actoris *çãçtâ* 29, 1. In der Verbindung mit der Präposition *ni* aber muss sie eine andere Bedeutung, und zwar eine dem ursprünglichen Sinn fast entgegengesetzte, annehmen; wörtlich würde *ni-shãç* weg-loben, d. h. schmähen, verwünschen, heissen. Da aber auf diese Weise nur ein höchst unbefriedigender Sinn sich ergiebt, so werden wir gut thun, bei der von Ner. gegebenen Bedeutung zu bleiben, um so mehr, als *çam̃s*, *çēñgh* sich nicht mit

der Präposition *ni* verbunden findet, während *sad* sehr häufig damit zusammengesetzt wird. Das *ã* für *a* lässt sich als eine Eigenthümlichkeit des ältern Dialekts fassen. Der Form nach möchte ich *nishãçja* als Imperat. des Causativs fassen, so dass es für *shãçaja* stände, vgl. *ukhshjêiti* für *ukhshajêiti*, er lässt wachsen.

V. 3. *Aṭčiṭ — aṅhaitî* Ner.: *evamča asmâkam svâmin jat punjasja jogjam*. Für *aṅhaitî*, was nur die dritte Person sing. Conjunctivi praes. sein kann, hat Ner. *jogjam*, passend; in der Glosse erklärt er: *paçavó jogjatarâḥ santi*, worin zugleich dem Satz ein Subject (*paçavó*) gegeben ist. Aber es ist durchaus kein Grund vorhanden, *paçavó* (*pecora*) zum Subjecte zu nehmen. Ner. holt es aus der ersten Strophe des zweiten Verses (*gãm*). Das Subject kann auch in den nächstfolgenden Sätzen gesucht und als solches *nazdistãm gaêthãm* angesehen werden. Aber *dâthēm* am Schlusse des zweiten Verses liegt am nächsten. *Ahmâi* sowie *hôi* sind mit *jē nâ* zu verbinden, während *jãm* des zweiten Satzes sich auf *dâthēm* zurückbezieht. — *Jãm — manaṅhâ* Ner.: *jat idam râǵjam Bahmanasja âsvâdajet*, dass er diese Herrschaft des *Bahman* geniessen möge. Aber *čôist* kann die Bedeutung geniessen, kosten nicht haben, da es nur als eine dritte Person imperf. sing. auf die Wurzel *čith*, wissen, erkennen, zurückgeführt werden kann. — *Jãm — bakhshaiti* Ner.: *jat ataḥ pṛthivjâḥ ajam durgatimân vinam* (wohl *vinâ*) *ǵanân dhârajet*, dass dadurch dieser Böshandelnde die Erde menschenleer macht. Auf diese sonderbare Uebersetzung kam Neriosengh wahrscheinlich durch die falsche Ableitung des *nazdistãm*, das nur das sanskrit. *nedhishṭha* sein kann, indem er darin die Negation *na* oder *naêdhâ* und *çti*, Welt, Leute, erblickte.

V. 4. *Khshathrâčâ — paithî* Ner.: *râǵjam jat asja samîhê jat samprâpteḥ(r) ajam mârgaḥ* [*kila asja mârgasja suvjâpâram asti*], nach dessen (des *Asha*) Herrschaft strebe ich, dieses ist der Weg zur Erreichung. *Îshô* ist keine erste Person sing. praes., wie Ner. annimmt, sondern entweder Nomin. sing. eines Nomens *îsha* oder Accus. plur. von der nominal gebrauchten Wurzel *îsh*. Das Nomen *îsha* würde dem skr. *îça*, Herr, entsprechen, aber da letzteres mit Verkürzung des *i* und Beibehaltung des *ç* *iça* (s. v. 1) im Baktrischen lautet, so müssen wir davon absehen. Die zweite Fassung scheint die einzig richtige zu sein. Abzuleiten ist es von *îsh* = *ish*, verlangen, begehren, also die Verlangenden. Vgl. 29, 9. 32, 12. Abhängig ist es von *çtâoṅhaṭ*. Dieses Verbum kann nur auf die Wurzel *çtâ*, stehen, zurückgeführt werden, die aber nicht in neutraler, sondern in transitiver Bedeutung stellen gebraucht sein muss; vgl. Vend. 7, 52: *nôiṭ zi ahmi paiti nairi dva mainjû rēna ava-çtâoṅhaṭ*, denn nicht stellen die zwei Geister bei diesem Manne einen Kampf an. Die Form anlangend, so ist es Aorist; aber das *ṅh* = *s* scheint nicht ohne Einfluss auf die transitive Bedeutung

gewesen zu sein. Hieher ist auch das Adject. *çtâhjô* Jt. 13, 52 neben *vjâkhanô*, weise, zu ziehen. Das Subject zu *çtâoñhaṭ* ist ausgelassen; als solches haben wir *Ahuramazda* zu denken. — *Âkâo* — *çraoshânê* Ner.: *prakaṭâm ajam dakshaṇâm dehi svâmin jat antaḥ Gorothmanasja çtutim ârâdhanâm prakaṭatâm karomi.* Dem *çraoshânê* soll *çtutim karomi*, ich mache Lobpreisung, entsprechen; aber diese Form ist nicht etwa eine erste Person Imperativi, wie man auf den ersten Anblick vermuthet, sondern der Dativ eines Nomens *çraoshan* von *çraosha*, dem mehrere gleich gebildete im Gâthâdialekte zur Seite stehen, wie *mãthran* von *mãthra*, *avañhan* von *avañh*, *maretan* von *mareta*. Diese Nomina haben die Bedeutung eines Partic. praes. oder auch die eines Nomen actoris. Der Accusativ *aredrẽñg*, zu dem *âkâo* eine nähere Bestimmung bildet, ist von *çraoshânê* abhängig.

V. 5. *Ârôi* — *ahurâ* Ner.: *sampûrṇâ jat jushmâkam bhaktim karômi.* [*Kila bhaktim çîlatâm jushmâkam sampûrṇam* |*âm*| *kurvann asmi.*] Die Uebersetzung ist frei; denn *ârôi* leitet einen Interjectionalsatz ohne Verbum ein, so dass *bhaktim karômi* bloss vom Uebersetzer hinzugedacht ist. Der Sinn ist somit verfehlt, um so mehr, als *ârôi* nicht *sampûrṇa*, voll, sondern bereit, willfährig bedeutet (s. das Gl.). — *Jjaṭ* — *vaorâzathâ* Ner.: *sarve jat tat avistâvâṇîm tava vâñcchajet pramodena harsheṇa;* [*kila dînim tava pradattâm ânâm (ânamdâm) karomi sarve jat ânamdam kurvanti*], jedermann soll verlangen deinen *Avesta* und die Erklärung aus Freude; [deine überlieferte Lehre mache ich zu einer freudigen, alle machen Freude]. Hier ist *mãthrânê* auf *Avesta* und *Zend* bezogen, enthält somit den Begriff der göttlichen Offenbarung nebst ihrer Auslegung; aber *mãthrânê* steht nicht für *mãthra*, sondern ist als Nomen actoris, Lobsänger, Sprecher, zu fassen, s. zu v. 4, worunter nur Zarathustra verstanden werden kann, wie klar aus dem folgenden Vers erhellt. Das ἅπ. λεγ. *vaorâzathâ* wird durch er verlange mit Freude übersetzt und durch alle machen Freude erläutert. Im ersten Theile des Worts sah der Uebersetzer wahrscheinlich die Wurzel *var*, wählen, was er im zweiten gesehen, lässt sich nicht deutlich erkennen. In einigen Mss. K. 6 und Bb. ist *vaorâ zathâ* getrennt geschrieben, aber diese Schreibung ist gewiss unrichtig, da die Erklärung auf diese Weise allzu verwickelt und künstlich werden müsste. Zuerst fragt es sich indess, ist *vaorâzathâ* einfaches oder zusammengesetztes Wort; dass es der Form nach eine zweite Person plur. praes. ist, leuchtet ein. Nehmen wir es als ein einfaches Wort, so liegt die Wurzel *verez*, *varez*, machen, thun, am nächsten. Das *vao* für blosses *va* würde keine grossen Schwierigkeiten machen, da solche Verdunklungen des *a* bei folgendem *r* häufig sind, z. B. *haurva* für *harva*, *vâurajâ* = *vârajâ*, *pouru* für *paru* u. s. w.; schwieriger aber wäre das *â* für *e*, was sich höchstens aus metrischen Gründen erklären liesse. Da aber bei dieser Fassung ausserdem

ein viel zu matter und vager Sinn sich ergeben würde, so müssen wir von derselben abstehen. Ein Denominativ von *varâza*, das mir indess nur in der Bedeutung Eber bekannt ist, anzunehmen, verbietet das gänzliche Fehlen der denominativen Endung. Am richtigsten theilt man das Wort, und zwar in *vaor* und *âzathâ;* ersteres kann die reine Wurzelform *var*, wählen, oder auch das Substantiv *vara* oder *vare* enthalten, dessen *e* vor dem starken *â* sich nicht halten konnte; der zweite Theil enthält dann das Verbum *az* = *ag*, thun, treiben, machen. Ich halte den ersten Theil für das Substantiv *vara* oder *vare*, eigentlich Bedeckung, dann ein bestimmter Platz, eingefriedigter Platz, sodass das Compositum *vaorâz*, Platz machen, Raum machen, heisst, aber in übertragenem Sinn zu nehmen ist, man vgl. die wedische Redeweise *uru kṛ*, weit machen, oder auch als Denominativum *urushjati* für befreien, helfen. — *Aibî-derestâ* — *avañhâ* Ner.: *asmâkam̃ upari âlokajet prakaṭatâ ekam alam̃ kuru. Asmâkam* ist hinzugesetzt, *upari* entspricht der Präposition *aibî*, und *âlokajet*, er schaue an, dem *derestâ*, *prakaṭatâ*, Deutlichkeit, dem *âvishjâ*, *ekam alam̃ kuru*, schmücke das Eine, dem *avañhâ*. Ob die Uebersetzung des *derestâ* durch ansehen richtig ist, fragt sich. Man ist sehr versucht an die Wurzel *daresh* = skr. *dhṛsh*, wagen, unternehmen, zu denken; die Präposition *aibi* scheint eher für *dareç* = *dṛç*, sehen, zu sprechen (vgl. *aibîvaên*, umhersehen, J. 31, 13), obschon sie sich auch in der Zusammensetzung mit *daresh*, wagen, genügend erklären lässt. Da *derestâ* 34, 4 (s. die Note) nur auf *daresh* = *dhṛsh*, nicht aber auf *dareç* = *dṛç* zurückgeführt werden kann, an unserer Stelle aber, sowie 31, 2 die Bedeutung ringsherum gewagt, unternommen besser passt, als die ringsherum gesehen (allbekannt), so wollen wir hier von der traditionellen Erklärung abgehen und uns an *daresh* = *dhṛsh* halten. Der Form nach ist *derestâ* hier Partic. pass. im Instrumental. Eine Anspielung auf unsere Stelle enthält Jt. 13, 146: *tâo nô ãzahiċiṭ hatô thrâjêiñtê aiwi-derestâis avēbîs*, diese (die Fravaschi's) schützen uns, wenn wir in irgend einer Noth sind, durch ihre allgegenwärtige Hilfe (die überall geleistet wird). — Bei *prakaṭatâ* für *âvíshjâ* mag wohl an das sanskritische *âvis*, offenbar, gedacht worden sein. Da wir dieses 33, 7 finden und es zudem auch im Weda häufig in dieser Bedeutung vorkommt, so ist kein triftiger Grund vorhanden, von der traditionellen Erklärung abzugehen, zumal da sie einen guten Sinn giebt. Der Form nach ist *âvíshjâ* ein von dem Adverbium *âvis* durch *ja* gebildetes Adjectivum. Sonst könnte man bei diesem Wort an *â* + *vish* = *viç*, herzukommen, denken. — *Zaçtâ* — *dâjâṭ* Ner.: *jat ârôgjatâm̃ samîhê* [*tat ârogjam samâhajatâm* — wohl *samîhjatâm* —] *kuru jat asmâkam̃ çubhe dehi.* Die Uebersetzung des *zaçtâ* durch *ârogjatâ*, Gesundheit, Wohlbefinden, ist sehr befremdend, um so mehr, da es in der Parallelstelle 34, 4 (ebenfalls mit *istâ* verbunden) ganz richtig durch *hasta*, Hand, wiedergegeben wird; *istâ*

ist wieder irrthümlich auf *ish*, wünschen, verlangen, zurückgeführt. Ueber die Bedeutung s. I, p. 225 fg.

V. 6. *Mãthrâ vâćim* Ner.: *âvistâvâṇi.* — *Urvathô* — *Zarathustrâ* Ner.: *mitratâm dâdârasja* [von Pârsi *dâdâr* = *dâtar*] *puṇjasja rakshâm̃ namaskr̊tim̃ karomi; kila jat kârjam̃ puṇjasja susamr̊ddhô aham̃ Ǵarathuçtrô bhavâmi*, d. i. ich mache die Freundschaft des Schöpfers, ich mache Beschützung, Verehrung des Reinen; was von Reinem zu thun, dessen bin ich, Zarathustra, Förderer. Ueber *urvathô* s. das Gloss. — *Dâtâ* — *çtôi* Ner.: *dadâmi buddhim̃ ǵihvâjâ mârgasja sam̃sthitim̃*, ich gebe die Einsicht der Zunge, den Aufenthalt auf dem Wege. *Dâtâ* könnte hier verbum finitum, aber nur nicht eine erste Person sing., wie Ner. es fasst, sondern höchstens eine dritte Person sing. sein; in diesem Falle müsste *dât â* getrennt werden. Besser aber ist es als Plur. neutr. im Acc. von *dâta*, gesetzt, d. i. Gesetz, Verordnung, zu nehmen. *Hizvô-raithîm* schreibt West. ganz richtig als ein Compositum. Ner. giebt *raithîm* mit *mârga*, Weg, wobei wohl an das neupersische *râh*, Weg, das allerdings ähnlich genug ist, gedacht wurde. Aber diese Bedeutung von *raithî* oder *raithja*, wie das Thema von *raithîm* lauten muss, lässt sich im Zendawesta sonst nicht nachweisen; ausserdem ist *râh*, Weg, auf *râti*, das auch in der arischen Keilschriftgattung sich findet (*awahjâ râthija* Bis. I, 6. 51), zurückzuführen. Der Etymologie nach kann es nur mit *ratha*, Wagen, zusammenhängen, und zwar ist es entweder ein durch *î* gebildetes Abstractum oder ein durch *ja* gebildetes Adjectivum. Dieses Adj. *raithja* finden wir Jt. 10, 38. 17, 17, wo es mit Wagen versehen, kriegsgerüstet heisst. An unserer Stelle passt die adjectivische Bedeutung nicht recht, da wir kein Substantiv haben, worauf es sich bezieht. Im Parallelismus mit *dâtâ* und *râzēñg* stehend, kann es nur die Bedeutung eines abstracten Substantivs haben. So sind wir auf ein Thema *raithî* gewiesen. Im Weda heisst das entsprechende *rathî* Wagenlenker, auch in übertragenem Sinne gebraucht, so Rv. I, 77, 3 *adbhutasja rathîḥ*, des Wunderbaren Lenker; ferner III, 2, 8: *rathîḥ r̊tasja* — *agniḥ*, des Opfers Lenker, Herr ist Agni (vgl. II, 24, 15). An unserer Stelle müssen wir ihm die abstracte Bedeutung, die es seiner Bildung nach gehabt haben muss, geben, und zwar die von Lenkung. Grammatisch ist *hizvô-raithîm* Zungenlenkung, eine Apposition zu *dâtâ khratēus*, die Gesetze der Erkenntniss, denn vom Verstand und der Einsicht wird die Zunge regiert. — *Mahjâ* — *manañhâ* Ner.: *jat ajam̃ samâraćanam̃ mama çishjâṇâm kuru, tat Bahmanasja çishjâ (çishjân) dehi.* Die Uebersetzung des *râzēñg* mit *samâraćanam*, Anordnung, hat manches für sich, da die Wurzel *râz* = skr. *râǵ* in der Bedeutung anordnen, richten sich wirklich findet, s. Jt. 10, 14. 14, 56. 19, 47, aber die Bedeutung geheimnissvolles Wort oder Spruch ist passender, s. zu 34, 12.

V. 7. *At — urvathô* Ner.: *evam̃ jat tvâm nijômi* (?) *idam̃ kârjam̃ njâjasja naća mitrasja vâm̃ććhâm karomi vega (vego) na* [1]) *kârjam upari bhavet*, so trage ich dir auf das, was Billiges (Gerechtes) zu thun ist und nicht verlange ich es von einem Freunde, nicht möge das zu Thuende übereilt werden. Dem *zevîstjēñg* entspricht *kârjam njâjasja*, was zu thun ist von Billigkeit, 28, 10 wird es aber durch *abhilâshaka*, verlangend, und 46, 9 durch *prîtaḥ*, geliebt, übersetzt; das einfache *zevîm* 31, 4 wird durch *nimantraka*, Anrufer, *zavēñg* 28, 4 durch *âmantraṇa*, Anrufung, 29, 3 dasselbe durch *kârjam punjam* übersetzt. Aus diesen mannigfachen abweichenden Uebersetzungen derselben Wörter ist ersichtlich, dass die Tradition ihre genaue ursprüngliche Bedeutung nicht mehr kannte. Am richtigsten ist indess die durch *nimantraka*, Anrufer, und *âmantraṇa*, Anrufung, die uns auf die Wurzel *hvê*, *hû*, anrufen, führen. Das *zevîstjēñg* oder *zevîstajēñg*, wie K. 4 liest, ist sichtlich ein zusammengesetztes Wort, und zwar aus *zevî* und *istjēñg* oder *istajēñg*; das erstere ist eine Abstractbildung von der Wurzel *zu* = *hû*, rufen, anrufen, und bedeutet die Verehrung (man vgl. im Sanskrit *hava*, Anrufung, *havja*, *havis*); im zweiten erkennt man leicht das Wort *isti*, Gut, Besitz, so dass das Ganze Gut der Anrufung, d. i. ein durch Anrufung der höhern Geister erworbenes Gut, heisst. Von diesem so sich ergebenden Compositum *zevîsti* ist durch angehängtes *a* oder *ja* ein Adjectiv gebildet, das aber nur *zevîstja* oder *zevîstija*, aber sicher nicht *zevîstaja* gelautet haben kann, wie West. hier und 28, 10 annimmt. Zwar finden wir Jt. 13, 21 *zevîstajâo zevîstajanãm daqjunãm* ohne Angabe einer Variante geschrieben, aber in diesen spätern Stücken kann es leicht ungenaue Schreibweise sein. — *Ǵjâis — jûshmakahjâ* Ner.: *jat prâpnômi etat antarâle praṇâmas tava hetoḥ* [*kila jâvat antarbhuvané* |?| *prâpnômi namaskṛtim̃ te balishṭhatâm̃ karômi*], dieses erreiche ich in dem Zwischenraume [2]) deinetwegen [so lange mir in der Zwischenwelt Lobpreis wird, mache ich deine grösste Stärke]. Für *ǵjâis* haben K. 5, 6 *ǵjâitis*. Beide Lesungen bereiten grosse Schwierigkeiten. Am wenigsten lässt sich indess *ǵjâitis* rechtfertigen, da es der Form nach nur Nominativ sein kann, welcher Casus aber in dieser Satzverbindung gar nicht erklärt werden könnte. Sie ist wohl eine Correktur des unverständlichen *ǵjâis*. Dieses ist seiner Form nach ein Instrumental des Plural von einem Thema *ǵja*. Aber hier waltet der missliche Umstand ob, dass dieses Wort sonst gar nicht vorkommt, ausser wenn wir, was möglich ist, den Dual *ǵôja* 32, 7 (s. zu der St.) hieherziehen wollen, während *ǵjâitis* sich öfter findet. Von Ner. ist *ǵjâis* als Verbum (*prâpnômi*) und zwar in der Bedeu-

---

1) Vielleicht *vegena*, mit Eile, schnell, zu lesen.

2) Unter diesem *antarâla* ist das *Andarvâi* der Pârsibücher, der Zwischenraum zwischen Himmel und Hölle, zu verstehen.

tung erlangen, erreichen gefasst. Etwas Richtiges ist gewiss darin enthalten; denn *ğjâis* ist auf die Wurzel *ği*, gewinnen, ersiegen, zurückzuführen. Das Substantiv *ğja* steht für *ğaja* und hat noch die verbale Kraft, einen Accusativ zu regieren, bewahrt. *Perethûs* (acc. pl.) bedeutet indess nur Brücke; der Uebersetzung *antarâla*, Zwischenreich, liegt wohl ein dogmatischer Grund unter. — *Jâis azathâ — avañhê* Ner.: *asja grahîtârô* [*grahîtâ*] *bhavâmi jat tvam svâmin sahâjatâ asti* [*kila sahâjatâ jat çaktimân na çaknomi kartum*]. Die Uebersetzung des *azâthâ* durch *grahîtârô*, Ergreifer, ist sicherlich irrig. Dieses Wort lässt zunächst eine dreifache etymologische Erklärung zu: 1) kann es die Wurzel *az* = *ağ*, treiben, machen, enthalten; 2) die Wurzel *zan*, gebären; 3) *zan* = *han*, tödten. In allen Fällen ist es eine zweite Person Pluralis; im ersten des Präsens, im zweiten und dritten des Imperfectums mit dem Augment. Gegen die erste Erklärung spricht namentlich das *â* der zweiten Sylbe für *a*; dann ist der sich ergebende Sinn „durch welche (*perethûs*, Brücken) ihr treibet" etwas zu vag. Aber die zweite und dritte haben auch, sowohl der Form als dem Sinne nach, ihre Schwierigkeiten; mit welchen ihr geboren seid, d. i. welche ihr von Anfang an hattet, scheint nicht gut auf die höchsten Geister bezogen werden zu können. Doch möchte ich dieser Erklärung den Vorzug geben, da sie eher den von der Tradition ausgedrückten Begriff ergreifen, d. i. in Besitz nehmen, besitzen, ausdrückt, als die erste Erklärung. An dem allgemeinen Sinn, welche ihr besitzt, kann wohl kein Zweifel sein.

V. 8. *Maṭ — îżajâo* Ner.: *samapâdâbhjâm te prakr̊shṭam̃ vikhjâtô 'smi mahattarô 'ham̃ jat idam balam dîjamânam asti; tataḥ avistâvâṇîm̃ vadâmi*, durch deine beiden gleichen Versfüsse (*Avesta* und *Zend*) bin ich vorzüglich als der grössere bekannt, dass diese Stärke (mir) gegeben ist; daher spreche ich *Avesta* und *Zend*. Die Beziehung des Instrum. plur. *padâis* (sg. *pada*) auf Verse, d. h. auf Lieder, die der Höchste verkündet, lässt sich gewiss nicht bestreiten. Dagegen ist *jâ fraçrûtâ* falsch bezogen; es geht auf *padâis*, Verse, und bezeichnet diese als gehörte und verkündete, die immer noch weiter verkündet werden sollen. Ebenso ist die Deutung des *îżajâo*, was nur Genit. dual. von *îżâ*, Verehrung, sein kann, durch *mahattaraḥ*, *major*, entschieden irrig. — *Pairiğaçâi — uçtânazaçtô* Ner.: *upari prâpnomi jat svâmin uttânahastaḥ sana*[*â*]*nivâsanam̃ karomi*, dafür erreiche ich, dass ich, Herr, mit erhobener Hand (betend) eine dauernde Wohnung gründe [1]). Die Uebersetzung ist zu frei, der Sinn verfehlt. — *Aṭ vâo — nemañhâ* Ner.: *evam̃ jat te parisphuṭam dakshiṇâm karomi jat namaskr̊tim*, so mache ich, was dir klar ist, die Verehrung, nämlich die Lobpreisung. Ganz richtig wird hier *ashâ* nicht mit *puṇja*, wie sonst meist, übersetzt; es ist hier kein

---

[1]) Darunter ist wohl die Fortdauer der Avesta-Zendlehre gemeint.

Nomen proprium, sondern ein reines Appellativ, parallel mit *nemanhâ*, aber nicht derselben Bedeutung; am besten legt man ihm die Bedeutung das Beständige, die Beständigkeit bei, die es seinem Ursprunge nach leicht tragen kann, s. das Gl. *Dakshinâm karômi* für den Genitiv *aredraqjâ* ist grammatisch ungenau, aber der Sinn ist im Allgemeinen nicht unrichtig. — *At vâo — hunaretâtâ* Ner.: *evam̃ jat tat Bahmanasja gunâh pravarttamânâh santi; kila suvjâpâragunâ asja madhje santi,* also (in solchem Zustande) befinden sich die Eigenschaften *Bahman's;* die Eigenschaften der glücklichen Ausführung sind mitten in ihm, d. h. er besitzt sie vollständig. Die Deutung des *hunaretâtâ* durch *guna* lag sehr nahe, da man unwillkührlich an das neupersische *hunar,* Eigenschaft, Tugend, erinnert wurde, s. das Gl.

V. 9. *Tâis — ajêni* Ner.: *tava ârâdhanâm sam̃mukham̃ stutim̃ pracarâmi karomi*, deiner Günstiges vollbringenden Lobpreisung gehe ich offenbar nach. In der Präposition *paiti*, die mit *sam̃mukham,* angesichts, offenbar, übersetzt wird, hat Ner. gewiss das neupersische *paidâ,* offenbar, gesehen. Diese Bedeutung liegt nun in der Präposition *paiti* an sich nicht, aber sie kann aus dem Zusammenhang erschlossen werden. Dem Sinn nach ist *paiti* eher mit *ajêni* als mit *çtavaç* zu verbinden; wörtlich hiesse es: entgegenlobend will ich gehen, d. i. lobend, mit Lob will ich entgegengehen. — *Jadâ — khshajâ* Ner.: *evam̃ lakshmî me bhaktiçîlâm̃ dehîjatât* [1]) *bhaktim̃ karomi jat abhilâshajâmi* [*kila râǵjasja abhilâsham̃ karomi*]. *Ashi* mit *lakshmî*, Glück, zu übersetzen, ist nicht zutreffend, da es vielmehr das Wesen, die Wesenheit bedeutet (s. das Gl.); *me* entspricht ganz richtig dem *maqjâo;* die Worte bis *karomi* sind Erklärung; *abhilâshajâmi* = *vaçē*, *râǵjasja* = *khshajâ*. Diese Uebersetzung und Deutung ist viel zu gezwungen und künstlich und zudem ganz ungrammatisch, als dass sie im Ganzen richtig sein könnte. *Vaçē* (vgl. 43, 1) ist enge mit *khshajâ* zu verbinden und eigentlich nur ein Adverbium zu diesem Verbum; die Genitive *ashôis maqjâo* sind davon regiert. Für *khshajâ* lesen einige Manuscripte *khshajât,* was entweder Ablativ von einem Nomen *khshaja* oder dritte Person Conjunct. sing. von *khshi* wäre. Beide Fassungen würden aber schlechterdings keinen Sinn geben; daher müssen wir davon abstehen. *Khshajâ* kann hier nur zweite Person sing. Conj. sein, für *khshajâo* stehend. — *At — qjēm* Ner.: *evam̃ te sudâninam abhilâshajâmi grahîtârô* [*grahîtâ*] *bhavâmi prasâdam,* so erflehe ich von dir einen guten Geber, ich ergreife die Gunst, d. h. ich Zarathustra erflehe von dir, *Ahuramazda,* einen guten Geber, einen, der mein Wirken fördert; du gewährst mir diese Gunst, ich ergreife sie. Die Uebersetzung des *geresdâ* durch Ergreifer ist sicher verfehlt und beruht auf einer Verwechslung der Wurzeln *geres,* schreien, weinen,

[1]) Dafür ist wohl *dehi jat te* zu lesen.

und *gereb*, ergreifen. *Geresdâ* ist mit *qjēm* zu verbinden; es kann kein Partic. pass. sein, wie man leicht vermuthet, da ihm die hier nothwendige Nominativendung *ô* fehlt; aber als nomen actoris lässt es sich leicht begreifen. Es steht für *gereçtâ* (Thema *gereçtar*); die Erweichung des *t* in *d* ist durch das wurzelhafte *z* bewirkt (s. weiter zu 29, 1). Zu *hudâṅâus* (gen. sing. von *hudânu*) ist *khshathrahjâ* zu ergänzen, s. 44, 9. Der Genitiv ist von *ishjãç*, gehend nach = strebend nach, abhängig.

V. 10. *Aṭ jâ vareshâ* giebt Ner. durch *evaṁ tat samâćarâmi*, so gehe ich diesem nach; er hält somit *vareshâ* für eine erste Person Verbi. Der Zusammenhang spricht dagegen und verlangt ein Substantiv. An das sanskritische *varsha*, Jahreszeit, kann nicht gedacht werden, da sich dieses Wort im Baktrischen nicht mit Sicherheit nachweisen lässt. Ebenso wenig kann das baktrische *vareça* = neupers. *gurz*, Keule, in Betracht kommen, da es einen gar zu abgeschmackten Sinn geben würde. Der Zusammenhang erfordert ein Wort der Bedeutung Glanz, Glanzkörper. Diese gewinnen wir auch, wenn wir *varshâ* auf *varćas*, Glanz, zurückführen, so dass es eigentlich für *varkh-sha* stände. — *Jâćâ* — *manaṅhâ* Ner.: *jasja jat Bahmanasja loćane nirmale; kila svabhâvina*[*m̃*] *suvjâpâreṇâ dâtiṁ kuru*, in dem fleckenlosen Auge dieses Bahman; mache durch glückliche Vollendung (That) eine selbstständige (durch sich selbst bestehende) Schöpfung. *Areǵaṭ*, das durch *nirmala*, fleckenlos, wiedergegeben wird, scheint eine dritte Person sing. Imperf. und kein Adjectivum zu sein. Seine richtige Bedeutung ist indess nicht leicht zu ermitteln. Es findet sich sonst nur noch in dem Namen *Areǵaṭ-açpa*. Da mit diesen Worten die von v. 11 unsers Capitels *dâtâ aṅhēus aredaṭ vohû manaṅhâ* verwandt sein können, so fragt es sich zunächst, ob nicht *aredhaṭ* zu lesen sei, was dem *aredaṭ* gleich wäre. Das *ǵ* und *dh* sind einander so ähnlich, dass eine Verwechslung leicht Statt haben kann. Doch der sich auf diese Weise ergebende Sinn „was das Auge fördert, dem Auge nützlich ist“ hat so wenig Empfehlendes, dass wir von dieser Aushilfe abstehen wollen. *Areǵaṭ* für eine dritte Person sing. Imperf. zu nehmen, hat manche Schwierigkeiten, da man wegen des Plur. relat. *jâ* im Anfang auch den Pluralis Verbi erwarten sollte. Bleiben wir bei der traditionellen Fassung, die sich etymologisch gut erklären lässt, wenn man *areǵaṭ*, wofür mehrere Mss. indess *ereǵaṭ* lesen, mit dem bekannten Worte *erezata* = skr. *raǵata*, armenisch *ardsat*, latein. *argentum*, Silber, zusammenbringt. Im Weda bietet sich noch *arǵuna*, weiss, lichthell, dar, von der Morgenröthe gebraucht; auch *ṙǵra*, röthlich, von Pferden gebraucht, gehört hieher. Um indess die Uebersetzung Neriosengh's „in fleckenlosem, d. i. reinem, hellen Auge“ grammatisch zu erklären, so ist *areǵaṭ* mit *ćashmãm* zu einem Compositum zu verbinden und somit *areǵaṭ-ćashmãm* zu Grunde zu legen. Dass eine solche Trennung der Composita wirklich möglich

sei, beweist *demânê garô* v. 3 unsers Verses für *garô-demânê*, Garotman der Parsen, dem bekannten Namen des Paradieses. *Aregaṭ-ćashmãm* heisst hienach mit weissen, hellen Augen, wonach der Eigenname *Aregaṭ-açpa*, einer, der weisse Pferde, der Schimmel hat, ganz passend erklärt werden kann. An eine Ableitung von *arg*, gerade sein, welche Wurzel im Baktrischen durchgängig *eres* lautet, kann nicht wohl gedacht werden. Syntaktisch ist der Accus. *ćashmãm* adverbial zu fassen und eng mit den folgenden Worten *raoćâo* zu verbinden. — *Raoćâo — aêurus* Ner.: *nirmalaḥ sûrjaḥ ataḥ divasja ćetanjam ajaṁ samâraćanâṁ karoti; kila sarveshâm manushjâṇâm çîghraṁ dâtiṁ kurute*, die fleckenlose Sonne bewirkt das Sichtbarwerden des Tages, sie macht die Anordnung. Die Uebersetzung des *raoćâo*, des gewöhnlichen Wortes für Himmelslichter, Sterne, durch *nirmalaḥ*, fleckenlos, und die Fassung desselben als eines Adjectivs ist entschieden zu verwerfen; der Plural verb. *aêurus*, den der Sing. verbi doch sicher nicht regieren kann, spricht dagegen. Zur nähern Erklärung vgl. 46, 3, wo dem *aêurus*, dritte Person perf. von *ir*, gehen (das erste *u* ist rein phonetischer Vorschlag), *frâreñtê* entspricht.

V. 11. *Aṭ — âoṅhâćâ* Ner.: *evaṁ jushmâkaṁ stomi jad balam asti* [*kila balaṁ tat stutiṁ te praćuram dhârajâmi*], so preise ich, was eure Stärke ist; diese Stärke, dein Lob, halte ich sehr fest. *Aoǵâi* ist durch *balam*, Stärke, übersetzt; aber es fragt sich, ob der Zusammenhang ein Nomen hier erlaubt. Ziehen wir *âoṅhâćâ* nicht zum folgenden Satze, so muss *aoǵâi* als erste Person Verbi gefasst werden. Aber auch ohnediess hat die Erklärung des *aoǵâi* als eines Nomens Schwierigkeit. Von dem Nomen *aoǵaṅh*, Stärke, an welches Ner. hier dachte, lässt sich ein Casus *aoǵâi* auch nicht wohl durch Verkürzung erklären. Gäbe man dieses indess auch zu, so würde schwerlich mit einem Dativ *aoǵâi* hier etwas anzufangen sein. Wir stellen das Wort zu *aoǵî* 43, 8, *aogedâ* 32, 10, *aogemadaê* 41, 5, welches lauter Verbalformen einer Wurzel *aoǵ*, *aog* = *vać*, reden, sind, und nehmen es als eine erste Person Voluntativi (s. zu 43, 8). — *Javaṭ — içâićâ* Ner.: *jâvan magaṁ puṇja (puṇjam) tâvanmâtram çaktiṁ puṇjasja abhilâshaṁ karomi jat gṛhṇâmi*, wie lange ich nach der reinen Macht strebe, ebenso lange strebe ich nur nach der Gewalt über das Reine, dass ich es ergreife. *Tavâćâ* als Correlat von *javaṭ* zu fassen und es gleich dem sanskritischen *tâvat* zu nehmen, wie Nerios. thut, streitet ganz gegen die Construction; ebenso wenig kann *tava* hier Genitiv des Pronomens der zweiten Person sein, da die Zusammenstellung *tavâćâ içâićâ* nicht wohl begriffen werden könnte. Es ist hier vielmehr eine erste Person sing. des Voluntativ der Wurzel *tu*, können, vermögen, die sich in dem Baktrischen ebenso gut als im Wedischen findet. Eine Erinnerung an diese richtige Bedeutung enthält auch Neriosengh's Uebersetzung, die hier mehr umschreibend ist; denn für die Worte *tâvanmâtram çaktim* hat der Grund-

text nur *tavâćâ.* — Dem *aredât* entspricht in Ner. *sampûrṇadâti,* eigentl. vollkommene Schöpfung, wohl so viel als Vollkommenheit. Eine dritte Person Imperf., wie man auf den ersten Anblick leicht vermuthet, ist *aredaṭ* gewiss nicht, sondern das Neutrum des Particip. praes. der Wurzel *ared,* gedeihen, adverbialiter gebraucht, gerade wie *fraoreṭ.* — *Haithjâ* — *frashôtemem* Ner.: *jathâ prakaṭakarmiṇâm jat jo 'bhilâshaprakṛshṭatarah,* wie unter den offenbar handelnden der im Verlangen vorzüglichste; dieser ist nach der Glosse Zarathustra. Die Deutung des *vaçnâ* durch *abhilâsha* ist nicht ganz richtig; es ist in der Verbindung mit *frashôtemem* (s. über *frasha* zu 30, 9) nur Adverbium im Sinn von selbst, gern.

Commentar zur Gâthâ vohukhshathra.

Capitel 51.

Diese kleine Sammlung sieht wie ein Nachtrag zu den drei vorhergehenden grössern Sammlungen aus. Die darin enthaltenen Verse bilden unter sich kein Ganzes; sie sind aber theilweise wenigstens rücksichtlich des Inhalts zusammengestellt. Sie hat manche Aehnlichkeit mit der alten Cap. 31 erhaltenen Sammlung und mit Cap. 46. Mehrere Verse sind völlig vereinzelt, wie 1. 2. 3. 8. 9. 10. 20. 21. 22, andere hängen nur äusserlich zusammen, wie 11—19; einen wirklichen innern Zusammenhang haben aber nur die v. 4—7.

a) Der erste Vers scheint eine Art Einleitung zu dem Ganzen zu sein, ähnlich wie der Anfang des 31. Capitels. Es handelt über das Wesen und den Zweck der religiösen Verehrung. Diese soll in Handlungen bestehen, wodurch man sich guten sichern Besitz erwerben kann. Unter diesen ist zunächst der Ackerbau und dann der Feuerdienst gemeint. Eine solche Glück bringende Handlung will der Dichter vollziehen. Wahrscheinlich war er im Begriff, ein neues Besitzthum, eine *gaêthâ*, einzufriedigen oder einen neuen Ackergrund umzupflügen.

b) Der zweite Vers enthält eine kurze Bitte an *Ahuramazda* und *Ârmaiti* um Verleihung ihrer Gaben und Güter, worunter wir die Unsterblichkeit und Vollkommenheit, sowie irdischen Besitz uns zu denken haben. Der Dichter hofft diese Güter durch sein Sinnen, d. i. durch seine Lieder und Sprüche, denen schon in den Weden eine gewisse magische, die Götter gleichsam zwingende Kraft beigelegt wird, erlangen zu können.

c) Der dritte Vers ist eine Einleitung zu dem nun folgenden kleinen Liede. Um die Erde oder vielmehr um die Erdseele (*gêus* steht für *gêus urvâ* wie 30, 2) schaaren sich, d. h. helfen ihr gegen feindliche Angriffe, alle Anhänger der Genien des Lebens und fördern alles Gute durch Verkündigung weiser frommer Sprüche, denen der höchste Gott Kraft und Stärke verliehen, sowie durch ihre frommen Werke, d. i. durch Ackerbau und Feuerdienst. Hiedurch ist deutlich der innige Zusammenhang der Ahuramazdareligion mit dem Ackerbau hervorgehoben.

d) 4—7 enthalten verschiedene Fragen des Landmanns an *Ahuramazda*, als den Herrn der Natur und den Beschützer des Guten, sowie Bestrafer des Bösen, sowie eine Bitte um Verleihung seiner hohen Güter. Wer der Verfasser sei, lässt sich kaum vermuthen. Die einfache klare Sprache könnte auf Zarathustra selbst hinführen; doch ist schwerlich anzunehmen, dass ächt zarathustrische Verse von den Sammlern in einen blossen Nachtrag verwiesen wurden. Der Inhalt im Einzelnen ist folgender.

Der Dichter fragt nach dem *fçeratus*, d. i. dem Herrn des irdischen Besitzthums, worunter wahrscheinlich der *Gēus urvâ* oder Erdgeist zu verstehen ist, nach den Belohnungen, welche den Wahrhaftigen zu Theil würden, nach den Verehrern des Wahren, d. i. den Anhängern des Ackerbaus, nach der *Ármaiti*, der Genie der Erde, nach der guten Gesinnung, nach den Reichthümern, die durch *Ahuramazda* zu ererben sind (4). Solche Fragen richtet der Landmann, der mit Fleiss und richtiger Einsicht die Erde bebaut, um ihr einen Ertrag abzugewinnen, an den Herrn des Naturgesetzes, den Inhaber der Wahrheit, d. i. den *Ahuramazda* (5). Von ihm kann der Fromme um so mehr Hilfe erwarten, als er gerecht ist; denn die guten Gaben verleiht er nur dem, der zum Schutze des Guten wirkt, d. h. der die gute Schöpfung fördert; demjenigen aber, der sein ganzes Leben lang durch nichts das Gute fördert, im Gegentheil der guten Schöpfung noch schadet, wird das Schlimmste zu Theil (6). Nach dieser Schilderung bittet der Dichter den *Ahuramazda* als Herrn und Bildner der Erde, der Wasser und der Bäume um jene beiden guten, oft genannten Kräfte, die Unsterblichkeit und Vollkommenheit, und preist dieselben (7).

d) Die Verse 8—10 stehen weder mit dem Vorhergehenden, noch mit dem Nachfolgenden, noch unter sich selbst in irgend welchem deutlichen Zusammenhang. Sie scheinen mehr zufällig hieher gekommen zu sein. Der achte Vers erinnert theils an 43, 8, theils an 31, 7. Der Dichter will das Lob *Ahuramazda's* verkündigen, und zwar für den Wissenden, d. i. Einsichtigen, Verständigen, den Anhänger des wahren Glaubens, im Gegensatz zu dem Unwissenden oder Götzendiener. Er ist überzeugt, dass er gerade durch Verkündigung der alten überlieferten Sprüche, die nur durch Mittheilung an die Einsichtigen und Verständigen, die ihren hohen Werth zu schätzen wissen, bewahrt werden können, zum Unheil und Verderben der Lügner, dagegen aber zum Heil und Segen der Wahrhaftigen wirken könne (vgl. 30, 11). — Der neunte Vers ist, obschon eines ganz andern Inhalts, hier wohl desswegen angeschlossen, weil in ihm ebenfalls die Absicht, den Lügnern zu schaden, den Wahrhaftigen aber zu nützen, ausgesprochen ist. Der Hauptinhalt bezieht sich auf das in den Reibhölzern ruhende heilige Feuer (wie 31, 3), welches die Kraft hat, die beiden Leben, das leibliche wie das geistige, zu stärken, das leibliche als erwärmendes und belebendes Element, das geistige als Licht der Einsicht. — Die Be-

ziehung des zehnten Verses ist dunkel. Der Dichter scheint an einer heiligen Stelle, wahrscheinlich vor dem Feueraltar, zu stehen und fürchtet von seinen Feinden von derselben vertrieben zu werden. Er erklärt die, welche diess wagen wollen, für Urheber des Bösen und der bösen Menschen, d. h. für die verderblichsten Feinde des Guten, weil er ein Verehrer und Beförderer des Wahren ist, das dem *Ahuramazda* zugehört.

e) 11—19 sind eine ganz ähnliche Zusammenstellung von Versen, die über Zarathustra und seine ersten Jünger handeln, wie wir sie 46, 13—17 haben. An beiden Orten sind *Kavâ Vîstâçpa*, *Frashaostra* und die *Gâmâçpa's* als Anhänger Zarathustra's bezeichnet; die *Hecat-açpa's* dagegen kommen nur 46, 15, die *Maidjômâonhâ's* nur in unserem Capitel vor. Einen innern Zusammenhang haben diese Verse hier ebenso wenig wie Cap. 46; sie sind aus der rein äusserlichen Rücksicht, um Verse, die die Wirksamkeit Zarathustra's und seiner ersten Genossen schildern, beisammen zu haben, zusammengestellt. Nur zwei Verse (13. 14) enthalten keine Namen, sondern sind des Inhalts wegen an Vers 12 angeschlossen, mit dem sie ursprünglich indess ein kleines Lied gebildet haben mögen. Der eilfte Vers enthält mehrere Fragen, wer ein Freund und Genosse Zarathustra's sei, wer sich, wie er, mit dem Wahren unterrede, d. h. nur das Wahre denke und spreche, die *Ârmaiti*, die Genie der Erde, hoch halte und mit gutem Sinn das grosse Werk der Bekehrung zu fördern suche. — Die Verse 12—14 schildern die Angriffe der Lügner und Götzendiener auf die Lehre Zarathustra's, aber auch die Gewissheit ihrer Besiegung. Sie sind entschieden nachzarathustrisch, da Zarathustra nach v. 12 bereits als Herr und Haupt der Welt und sogar als Urgrund der ganzen guten Schöpfung erscheint. In ihm, heisst es, sei die Welt emporgewachsen, d. h. die ganze gute Schöpfung ist durch seine Geisteskraft wie neu geboren worden, indem er durch seine neue ihm von Gott mitgetheilte Lehre auf das Natur- wie das Geistesleben einen wohlthätigen umgestaltenden Einfluss ausübte. Ihm, als dem Herrn der Schöpfung, stehen alle Güter und Schätze zu Gebot, sowohl die, welche im Besitz der Genien der schon gebornen Wesen sind, als die, welche in dem der Schutzgeister künftiger Generationen sich finden werden. (Letztere Vorstellung von Genien der gegenwärtigen und zukünftigen Wesen lässt sich am deutlichsten aus dem an die *Fravashi's* gerichteten Jescht erkennen.) Wenn auch die Lehre Zarathustra's von den Anhängern und Nachkommen der Götterpriester aufs heftigste bekämpft wird, so wird die Religion derselben zuletzt doch durch die Wirksamkeit des Rechtschaffenen, des eifrigen Anhängers *Ahuramazda's*, in ihren schädlichen Folgen vernichtet. Denn dieser trachtet stets danach, die beiden Brücken, d. i. das irdische und geistige Leben, die zur wahren Seligkeit führen, zu erreichen und durch gute Thaten auf die Pfade, die zum Urquell der wahren Weisheit, dem wahren Wort, selbst führen, zu kommen (13). Ihm

werden die heiligen Segenssprüche mitgetheilt; die Götzenpropheten kommen nicht in ihren Besitz; daher sind auch ihre Felder wüste. Der Erdgeist verkündet Heil und erwirkt Glück für alle die, welche den Sitz der Lüge verdammen und ernstlich bekämpfen durch Wort und That (14). — Hieran schloss der Sammler wieder einen Vers, in dem der Name Zarathustra's wieder erwähnt ist. Dieser ist sehr merkwürdig, weil darin von einem Verhältniss Zaruthustra's zu den Magava's, d. i. den spätern Magern die Rede ist. Zarathustra erkannte, heisst es, den Magava's, d. i. den Inhabern des *maga* oder Schatzes, worunter heilbringende Worte und Handlungen (und in weiterem Sinn die ganze zarathustrische Religionsstiftung) zu verstehen sind, einen Lohn zu. Worin derselbe bestehen sollte, scheinen die folgenden Worte anzuzeigen, wonach *Ahuramazda* zuerst in den *Garô-demâna* (die Liederwohnung), d. i. den Himmel, gelangte und die beiden hohen Kräfte der Unsterblichkeit mit all ihren Wirkungen besitzt. Die höchsten Gaben *Ahuramazda's* also, wodurch das leibliche und geistige Wohl der Menschen gefördert wird, sowie die himmlische Seligkeit sind der von Zarathustra verheissene Lohn (15). — In den folgenden Versen (16—19) sind diese Magava's, die wir als die ältesten und bedeutendsten Anhänger Zarathustra's uns zu denken haben, mit Namen aufgeführt. Zuerst ist *Kavâ Vistâçpa* genannt, welcher „diese Kenntniss", d. i. die Lehre Zarathustra's, wie sie in den ihm vom guten Geist eingegebenen und vom höchsten Gott selbst gedichteten Liedern dargelegt war, erlangt habe (16). *Frashaostra,* ein anderer Anhänger Zarathustra's, will in das Hochland (wörtl. die hohe Gestalt) der *Ârmaiti,* worunter Baktrien zu verstehen ist (s. zu 44, 7) gehen, um dort den guten Glauben, d. i. die Lehre Zarathustra's, zu verbreiten. Der Dichter bittet, dass *Ahuramazda* ihn an sein Ziel gelangen lassen solle. *Frashaostra* soll dort angekommen mit seinen Gefährten die Menschen öffentlich zum Bekenntniss der Wahrheit auffordern, d. h. sie zum wahren Glauben bekehren (17). Die weisen *Ǵâmâçpa's,* die so reich und angesehen sind, haben ebenfalls den zarathustrischen Glauben angenommen und dadurch Glück und Segen gefunden. Um Verleihung dieser Güter fleht der Dichter den *Ahuramazda* als sein treuer Anhänger an (18). — Der folgende Vers ist sichtlich nur wegen der zufälligen Erwähnung der beiden *Maidjô mâoñhâ*, die Anhänger Zarathustra's waren, hiehergesetzt, obschon er auf Zarathustra selbst zu gehen scheint. Denn er ist schon nach alter Anschauung Herr und Erhalter der irdischen Schöpfung; ihm sind von *Ahuramazda* die ewigen Naturgesetze geoffenbart und die das Beste der Wesen fördernden Handlungen mitgetheilt (19).

f) Die drei letzten Verse scheinen rein zufällig hieher gekommen zu sein, da sie weder unter sich, noch mit dem Vorhergehenden im geringsten Zusammenhang stehen. Der zwanzigste enthält eine Anrufung der *Amesha çpeñta.* Nach dem einundzwanzigsten ist *Ahuramazda* der Schöpfer des Wahren, des irdischen Besitzes und des

guten Sinnes; seine Gehilfin ist die *Armaiti*, die Genie der Erde. Der Sinn ist: der wahre Glaube ist unzertrennlich mit dem Ackerbau verknüpft, da nur dadurch das Gute in der Schöpfung gedeihen kann. — Im zweiundzwanzigsten ist von der Verehrung der Fravaschi's der Dahingeschiedenen und der Lebenden die Rede. Der Dichter will sie mit Namen anrufen (was auch im Fravardin-Jescht geschieht) und ihr Lobpreiser sein.

V. 1. *Vohû — aibî-bairistem* Ner.: *uttamasvâmikâmine vibhûtim̃ uparivarshâmi; kila vibhûtim̃ tasmâi dadâmi jo râģnaḥ çubham̃ vâm̃ćchajet.* Dem *vairîm (kâmine)* ist die Bedeutung wünschend, verlangend beigelegt. Aber diese Bedeutung giebt weder hier noch 34, 14 und 43, 13 einen genügenden Sinn. Ebenso wenig ist die Verbindung Neriosengh's „der dem Herrn das Beste wünschende“ zulässig, da *vohû-khshathrem* nicht von *vairîm* abhängig sein kann, sondern letzteres ihm einfach coordinirt ist. Am besten nimmt man es wie 34, 14 als Schutz, Hilfe, eigentl. etwas schützendes. Ueber *bâgem* s. das Gl.; es ist von *aibî-bairistem* abhängig. Letzteres ist kein Verbum, wie Ner. annimmt, sondern ein aus der Verbalwurzel nach wedischer Art gebildeter Superlativ von *bare*, bringen; man vgl. Jt. 12, 7 *rashnvô arethamaṭ bairista*, die am meisten Gedeihen bringende Gerechtigkeit. An eine Zusammenstellung mit *bârân*, Regen, und somit an eine Ableitung von *vr̥sh*, regnen, was Ner. vorschwebte, ist nicht im entferntesten zu denken. Die Präposition *aibî* verstärkt und verallgemeinert den Begriff: ringsum. — *Vîdushemnâis — ćaraiti* Ner.: *jad dâtim̃ vr̥ddhim̃ satjena am̃tarâle karomi; kila dâtim̃ satje jâ dîjate jad manushjâminaḥ* [?] *çubham̃ abhîpsajat.* Für *vîdushemnâi*, wie West. nach K. 5 corrigirt, ist mit der überwiegenden Mehrzahl der Handschriften *vîdushemnâis* zu lesen, da sich das Wort auf *skjaothanâis* im dritten Gliede beziehen muss. Ueber die Bildung s. die Grammat.

V. 2. *Jêćâ* (Ner. *kuru*) ist hier, wie 30, 1, erste Person Conjunctivi von *jać* (s. zu 30, 1). — *Taibjâćâ — khshathrem* Ner.: *jat te suvjâpâram̃ pr̥thivjâm̃ sam̃pûrṇamanasâ karomi dehi mahjam̃ vâm̃ćchitam̃ râģjam.* *Dôis* ist durch *dehi* übersetzt und somit von *dâ*, geben, abgeleitet. Obschon diess eine zweite Person sing. einer Conjunctiv-Optativform, ganz entsprechend dem lateinischen *des*, sein könnte, und die Bedeutung „gieb“ zudem recht gut zu dem Zusammenhang des Satzes stimmen würde, so müssen wir diese Herleitung dennoch entschieden verwerfen, da sich derartige Bildungen von *dâ* im Baktrischen nicht nachweisen lassen; der Optativ lautet sonst *dâjâo*, *dâjâṭ* ohne Contraction. Wir müssen *dôis* auf die Wurzel *dî*, sehen und nachdenken, zurückführen. Als Verbalform könnte es nur eine zweite Person sing. aoristi sein; aber der Sinn „du mögest sehen oder nachdenken“ empfiehlt sich wenig dem Zusammenhang. Allein wir können des Verbums im zweiten Versglied

ganz entrathen, da *dâidî* im dritten darauf zurückbezogen werden kann. Ich halte es für einen Genitiv des aus den Weden hinreichend bekannten Substantivs *dhîḥ*, Andacht, Nachdenken, dem wir auch im Baktrischen in dem Namen *Dē-ǵâmâçpa* (s. zu v. 17) begegnen. Es steht entweder dem *istôis* ganz parallel und ist wie dieses von *khshathrem* abhängig, oder es bildet mit *â* eine adverbiale Redeweise. Letztere Fassung ist die wahrscheinlichste „durch Nachdenken“. Der Ausdruck bezieht sich auf das Dichten der *daênâ's* oder heiligen Aussprüche, deren Kräftigung gerade der *Ârmaiti* zugeschrieben wird, vgl. 33, 13. — *Khshmâkem* — *çavaṅhô* Ner.: *tvaṁ Bahmanasja uttamasja manaso dehi lâbhaṁ.*

V. 3. *Â* — *çârentê* Ner.: *jat te ajaṁ lâbhaḥ sarve praćaranti çubhena karmaṇâ adhipatjaṁ bhavet; kila ahaṁ pâpasja puṇjasja lekhjakaṁ karomi.* Diese Uebersetzung scheint ziemlich frei gegen die sonstige Regel. Die Lesarten der Mss. schwanken bei den ersten Worten; das Richtige lässt sich leicht herstellen und ist bereits von West. geschehen, dem ich folge. Nerios. scheint indess eine ganz andere Lesart als die von West. notirten unbedeutenden Varianten vor Augen gehabt zu haben. Merkwürdig ist es, dass das sonst so bekannte Wort *gēus* gar nicht übersetzt ist; statt seiner scheint Ner. *çavô* = *lâbhaḥ* gelesen zu haben. *Sarve* soll dem *hēm* entsprechen, wofür Ner. wohl *hēma* las, wie auch einige Mss. (s. K. 4) thun, und dieses mit dem neupersischen *ham*, alles, ganz, identifizirte. Dem *çârentê* ist die Bedeutung „die Oberherrschaft haben“ beigelegt; diese stützt sich aber auf die ganz falsche Ableitung von *çara* = neupers. *sar*, Haupt, und giebt zudem keinen erträglichen Sinn. Wir müssen bei der Bedeutung schützen, schirmen (s. zu 32, 2 u. das Gl.) bleiben. — *Ahurô* — *manaṅhô* Ner.: *svâmin parisphuṭaṁ jad jushmâkaṁ ǵihvâjâ vaćanâni uttamena manasâ ǵânâmi.* Für den Nomin. *ahurô* scheint Ner. den Vocativ *ahurâ* gelesen zu haben, und ich glaube, mit einigem Recht; denn der Nominativ lässt sich nicht gut construiren. Da die Mss. nur den Nominativ bieten, so müssen wir ihn wohl beibehalten. Die nächste Aushilfe ist, *ahurô* mit *ashâ* zu einem Compositum zu verbinden; als erstes Glied eines Compositums kann *ahura* die Endung *ô* haben. — *Jaêshãm* — *ahî* Ner.: *teshâṁ tvaṁ svâmin pûrvaṁ prakṛshṭaṁ dâtiṁ pṛthak- karoti.*

V. 4. *Kuthrâ* — *akhstaṭ* Ner.: *kathaṁ saṁpûrṇaṁ adhipatjaṁ dînivâhikâḥ saṁti; [kathaṁ adhipatjaṁ saṅpûrṇasthâne kṛtaṁ jat sarve samâraćanâ |ê| praćaranti; kathaṁ adhipatjaṁ saṁpûrṇasthâne akarot; kathaṁ ajaṁ prasâdaḥ svargasthâne asti].* Für *miźdakâ*, wie ich mit K. 5 schreibe, schreibt West. *mereźdikâi* nach K. 4. P. 6. Vor allem ist der Dativ auffallend, da er nach dem ganzen Parallelismus des Verses hier unpassend ist; denn die andern Glieder haben nach dem fragenden *kuthrâ* einen Nominativ. Auch der sich ergebende Sinn wäre nicht passend. Bleibt man nämlich bei der Lesung *mereźdikâi*,

so müsste man, da *mereżdika* Freude, Vergnügen (Jt. 10, 5. vgl. die Note zu *mareżdâtâ* 33, 11) heisst, übersetzen: wo ist es zum Vergnügen da? was schlecht zu dem ersten Gliede: wo ist das höchste Gedeihen vorhanden? (eigentl. des Reichthums Gesetz) stimmen würde. Beachten wir den unleugbaren Parallelismus dieser beiden ersten Sätze, so entspricht dem *ârôis â*, in Bereitschaft, vorhanden, das *akhstaṭ*, es ist da, im zweiten; dem *fçeratus* muss dann *mereżdakâ* oder *miżdakâ* entsprechen. *Miżdakâ*, das sonst nicht weiter vorkommt, lässt sich leicht als eine Ableitung von *mîżda*, Lohn, Gabe, das sich auch zu *miżda* verkürzen kann (vgl. Jt. 24, 30), mittelst des Suffixes *ka* erklären; es bezeichnet somit das, was sich auf den Lohn bezieht, die als Belohnung gegebenen Dinge. Diese Bedeutung stimmt gut zu der von *fçeratus*, des Reichthums Gesetz. Der Form nach ist *miżdakâ* einfach der Nominativ plur., der aber, wie öfter *ashâ*, als nächste thematische Form auch für den Singular steht (vgl. die Grammat.). Die Lesung *mereżdikâi* ist nur eine Correction des seltenen und missverstandenen *miżdakâ;* man setzte ein später geläufiges Wort für ein ungewöhnliches und ausser Gebrauch gekommenes. Die Deutung Neriosengh's durch *dînivâhikâḥ*, die den Glauben Führenden, lässt sich auf keine Weise begründen. — *Kuthrâ* — *Ârmaitis* Ner.: *katham̃ jaḥ prâpnoti punjam̃ jat parisphuṭam̃ pṙthivjâm̃ sam̃pûrṇamanasâ.* Ueber *kû* s. das Gl.

V. 5. *Viçpâ* — *vîdaṭ* Ner.: *sarveshâm̃ jad jathâ evam̃ punjam̃ katham̃ćid gavâm̃ paçûnâm̃ labdhim̃ samakârjeṇa punjena kurvanti.* Der Satz *jathâ* — *vîdaṭ* giebt den Zweck der Frage an und ist nur von *pereçâç* abhängig. — *Jē* — *ćiçtâ* Ner.: *jo dâtim̃ satjena sa gurum̃ dhârajad abhilâsham kurjati (kurutê); kila jad râǵjam̃ antar* (?) *vidhatte; tanur eva dânâm̃ dadhjât; jat tat punjam̃ nirvâṇa*[*m̃*]*; kila nirvâṇa*[*m̃*] *kim̃ćit suvjâpâram̃ ǵânîjât.* Die Deutung des *ashivâo* durch *abhilâsham̃*, Verlangen, Wunsch, beruht sicher auf einer falschen Etymologie. Der Uebersetzer dachte wohl an die Wurzel *ish*, wünschen, die aber keinenfalls verglichen werden kann. Es ist eine einfache Adjectivbildung mittelst *vaṭ* von *ashi*, Wahrheit; Jt. 2, 5 ist *ashivaṭ* ein Prädikat des *Çraosha.* — *Ćiçtâ*, dritte Person imperf. medii von *ćith* (s. das Gl.).

V. 6. *Jē* — *râdaṭ* Ner.: *jaḥ uttamânâm̃ uttamatvam̃ dadhjât prasâdam̃ća asja bhilâbokshilâjâ* [?] *dîjate svâmin*, vgl. zu 33, 2. Ueber *apēmê urvaêçê* s. zu 43, 5. — *Ahurô* — *ashjô* Ner.: *asja nikṙshṭa*[*m*] *Âharmanasja nikṙshṭaturâm̃ kurjati, asja nigraham̃ vidhîjate.* Die Deutung des *ashjô* als eines Comparativs von *aka*, schlecht, ist ganz richtig; ich war indess selbstständig schon vor Einsicht Neriosengh's auf dieselbe gekommen. S. zu *ashibjâ* 32, 10. *Ashjô* ist nur eine weichere Aussprache für *askjô* = *aćjô;* das *k* wurde wegen des unmittelbar folgenden *j* zum Palatal.

V. 8. *Jjaṭ — dâdrê* Ner.: *jo nihaṁtâ durgutimatâṁ jad çubhapunja[ṁ] dhârajet; bhaved jad nirbhajena.* Das nur hier vorkommende *akôjâ* ist durch *nihaṁtâ*, Vernichter, erklärt. Aber dem Zusammenhang nach kann es kein nomen actoris sein, sondern muss dem *ustâ*, Heil, Glück, parallel stehen und das Gegentheil, Unglück, Verderben, bedeuten. An eine Ableitung von *kavi* + *a* privat., wonach es für *akavjâ* stände, ist nicht zu denken, da *kavi* in den *Gâthâ's* (s. zu 32, 14) die schlimme Bedeutung von Götzenpriester, Lügner hat, das Wort mit dem *a* privat. also nur die Bedeutung „nicht götzendienerisch" haben könnte, die aber dem Zusammenhange widerspricht. Das in den Jeschts häufig vorkommende *kaojãm* ist nur Genitiv plur. von *kavi* und hat eine schlimme Bedeutung. Wir müssen *akôjâ* von *aka*, schlecht, ableiten. Die Form macht Schwierigkeit; zunächst ist man versucht, sie für eine durch das Suffix *ja* vermittelte adjectivische Weiterbildung zu halten, aber dann sollte man nicht *akôjâ*, sondern *akja* erwarten. Der Umstand, dass der Hauptsatz unseres Gliedes kein Verbum hat, bestimmte mich, in dem *akôjâ* eine Denominativbildung zu sehen, und die nähere Betrachtung der ganz analogen Formen *qâthrôjâ* 43, 2 und *içôjâ* 43, 8 bestätigt diese Meinung. Es ist entweder eine zweite Person Imperativi sing. oder eine erste Conjunctivi sing. Hier und 43, 8 ist letzere Fassung vorzuziehen. Sonach heisst es: ich will schlimm sein für den Lügner, d. i. ihm Schaden zufügen. Man vgl. 47, 4 *hãç akô dregvâitê*, wo das Denominativ aufgelöst ist. — *Skjâtô*, Part. pass., jedoch mit activer Bedeutung, wie *varetô* 45, 1 von *ski*, *skjâ* (s. zu 44, 9), bergen, schützen.

V. 9. *Ajaṅhâ — dâvôi* Ner.: *anupakârinâm niçcâjan upari ubhajor bhuvanajor ârâdhanaṁ dehi jat tad gâṭhaṁ tano[r] akshajat.* Ueber *ajaṅhâ* s. zu 30, 7. *Khshuçtâ* ist durch *niçcâjan (niçcajan)*, beschliessend, gewiss wissend, wiedergegeben, was aber hier weder einen Sinn giebt, noch sich etymologisch begründen lässt. Man kann das Wort nur auf eine Wurzel *khshud* oder *khshut*, *khshuth* zurückführen, und einer solchen begegnen wir sowohl im Sanskrit als im Baktrischen. Das Sanskrit bietet *kshud*, bewegen, schütteln, zerstossen, wovon *kshudra*, klein; *kshodas* ist im Weda Wasser, Strom, Fluss, von der Bewegung so genannt. In demselben Sinn treffen wir auch *khshaodaṅha* (Instr.) Jt. 10, 14; das Verbum *khshaothaṭ* (dritte Person imperf.) Jt. 8, 6. 37 heisst deutlich fliessen, strömen. Von dieser Wurzel *khshuth* oder *khshud* nun ist *khshuçtâ* (instr.) das Part. pass., hat aber wie *vareta* 45, 1 activen Sinn und eine figürliche Bedeutung „in fliessender Zeit", d. i. im Verfluss, im Verlauf der Zeit. — *Ahvâhû* ist kein einfacher Locativ des plur., sondern ein von dem Genit. dual. *ahvâo* durch Anhängung der pluralen Locativendung *hû* gebildeter Locativ dualis von *ahu*, Leben. Gegen die plurale Fassung spricht das lange *â*; man müsste einen Singular *ahvâ* zu Grunde legen, der aber nicht

existirt. — *Çavajô*, Accus. eines Thema's *çavajanh*, steht für *çavajanhê*, wie wir *râshajanhê* in demselben Versgliede haben. 49, 3 steht an seiner Stelle der Inf. *çûidjâi*, 30, 11 das Subst. *çavá*.

V. 10. *Marekhshaitê* lässt sich nicht wohl von *mereñć*, tödten (Causat. von *mere*, sterben), ableiten, da „wer mich anders tödtet, als dieser" einen schlechten Sinn geben würde. Es ist wohl auf die Wurzel *marez*, wegtreiben, = *mṛǵ* zurückzuführen und davon eine Desiderativbildung mit Wegfall der Verdoppelung. — *Hunustâ* ist von Ner. nur umschrieben, nicht erklärt. Dieses ἅπ. λεγ. ist man zunächst mit *hunavô* (nom. plur.), das Jt. 5, 54. 57. 10, 113. 19, 41 als Name feindlicher oder dämonischer Wesen vorkommt, zu vergleichen geneigt. Da diesem Plural ein Singular *hunu* entsprechen muss, so könnte *hunustâ* ein Superlativ davon sein; aber da *hvô* = eben der vorhergeht und *hunustâ* darauf bezogen werden muss, so sollten wir *hunustô* haben. Aus diesem Grunde kann diese Ableitung nicht richtig sein. Mit *hunu*, auspressen (vom Soma), lässt sich ebenfalls wenig anfangen. Die einzig richtige Ableitung scheint mir die von *hunare* = neupers. *hunar*, Kunst, Geschick, List, zu sein; *tâ* (Thema *tar*) ist das nomina actoris bildende Suffix, so dass *hunustâ* der Künstler, Schöpfer heisst. Ueber die Veränderung der Endung *ar* in *us* (*hunustâ* steht für *hunartâ*) s. Zeitschr. der D. Morgenländ. Gesellsch., Bd. IX, p. 693, u. die Grammat. — Zu dem Instrumental. fem. sing. *vohujâ* des Adject. *vohu* ist aus dem vorhergehenden Gliede *dâmi*, Schöpfung, zu ergänzen. — Zu *gaṭ* vgl. 43, 1.

V. 11. *Nâ* ist mit *kē* zu verbinden und steht gleich *kaçnâ* 44, 3, welcher Mann = wer? — *Kē — Ârmaitis* Ner.: *kas te puṇjasarvam apraććhat; kila jat satjatajâ sampûrṇamanasâ sarvam apraććhat. Âfrastâ* lässt sich als nomen actoris und als dritte Person imperf. sing. medii der Wurzel *pereç*, fragen, erklären; die Vergleichung von *hēm-frastâ* 47, 3 und *frastâ* 49, 2 spricht für letztere Fassung. Nach diesen Stellen muss *ashâ* der Instrumental sein. Dem Sinne nach ist es so viel als sich befragen mit. — *Kē — ereshvô* Ner.: *ko jushmâkam uttamam mano nirvâṇe samaje kimćit suvjâpâram ǵânâti jad uttamatvena satjatajâ nirmalatajâ ǵânâti.*

V. 12. *Nôiṭ — zemô* Ner.: *na tad jad lobhjam ǵânanti amtarâle âsît kâlasja svâdjavastramća.* Die Deutung des *khshnâus* durch *lobhjam ǵânanti*, sie halten für begehrenswerth, beruht auf falscher Etymologie, wie auf Unkenntniss der Grammatik. Dass *khshnâus* aber ein Nom. sing. von *khshnû* ist, s. zu 46, 1. — *Vaêpajô* lässt der Form nach mehrere Deutungen zu, einmal als Nom. plur. eines Thema's *vaêpi*, dann als zweite Person imperf. sing. Caus. der Wurzel *vip*, säen, = skr. *vap*, Vend. 8, 26 Saamen lassen. Die zweite Fassung stimmt nicht zu dem Zusammenhang, da eine zweite Person sing.

hier keine Stelle hat. Wir müssen uns an die erste halten. Den Nom. plur. *vaêpajô* finden wir auch sonst wie Vend. 8, 32 *arshavaêpajô*, Männerbesaamungen, d. i. Päderastie, vgl. Vend. 1, 12 *narô-vaêpaja*. Hier kann es diese Bedeutung nicht haben, sondern wir müssen ihm die Bedeutung Sprösslinge, Nachkommen geben. *Kevînô* ist Genit. sing. eines Thema's *kevin*, d. i. einer, der zum *kevi* oder dem *kevi* gehört. Es steht für *kavin*, man vgl. *kevîtâo* für *kavîtâo* 32, 15. Hierunter sind die Anhänger der *Kavi's*, der Götzenpriester, gemeint. *Peretô*, Gen. sing. von *peret* = *prt*, feindlich, zerstörend, s. zu *peshjêiñti* 44, 20. Die Structur des Satzes anlangend, so steht *nôiṭ tâ îm khshnâus* absolut voran: nicht ist also ein Verehrender, d. i. Niemand verehrt; die folgenden Worte *vaêpajô* — *zemô* enthalten eine nähere Bestimmung derer, welche nicht (den Zarathustra) verehren. — *Jjaṭ* — *vâzâ* Ner.: *ajam me ǵâtiçite kâle praćarati mitratâm.* Dem *aoderes*, welches nur Genit. sing. eines Thema's *aodar* sein kann, scheint in der Uebersetzung *ǵâti*, Geburt, zu entsprechen. Die Ableitung führt auf das sanskritische *ûdhar*, Euter. Hiezu stimmt auch das folgende Adjectiv *zôishenû*, das von der Wurzel *zish* = *ǵish*, ausgiessen, ausfliessen, sich ableitet, aber nicht die schlimme Bedeutung des derselben Wurzel entstammenden Superlativs *zôiżdista*, hässlich, garstig (eigentlich am stärksten ausfliessend von Eiter und andern unreinen Flüssigkeiten), angenommen hat; wir dürfen ihm die von ausströmend beilegen. Den Casus anlangend, so ist es Nom. plur. neutr. einer Adjectivbildung *zôishenu* und bezieht sich auf *vâzâ* (nom. plur. neutr.) = skr. *vâǵa*, Speise, Kraft.

V. 13. *Tâ* — *hàithîm* Ner.: *ubhajor bhuvanajor durgatigâminaḥ gaṇânâm asti dîninirmalatâ prakaṭatâ bhavishjati.* Warum das Verbum *maredaiti* durch *gaṇa*, Schaar, wiedergegeben ist, lässt sich schwer sagen. Wir müssen es entweder mit dem sanskritischen *mṛḍ* (für *mard*), erheitern, erfreuen, identificiren oder als eine causale Erweiterung der Wurzel *mare*, sterben, also tödten, fassen, wozu das Substantiv *maredhâ*, Mord, Vend. 1, 6 sehr gut stimmt. Hier passt nur die letztere Bedeutung, da der Sinn unmöglich der sein könnte: die Lehre des Lügners erfreut das Wesen des Rechtschaffenen; es muss heissen: die Lehre des Lügners vernichtet das Wesen des Rechtschaffenen. — *Jêhjâ* — *âkâo* Ner.: *eteshâm âtmâ pâtajati Ćinûadanâm-parisphuṭam.* Vgl. 46, 11, wo aber für *khraodaṭ* von den besten Handschriften *khraożdaṭ* gelesen wird, welches an unserer Stelle keine einzige zeigt. Da sonst weder ein Verbum *khraod*, noch *khraożd* sich findet, so ist es eigentlich schwer zu entscheiden, welche Lesart die richtige ist. Der öfter vorkommende Superlativ *khraożdista*, am gewaltigsten, stärksten, weist auf einen Positiv *khraożda*, der sowohl auf eine Wurzel *khraod*, als *khraożd* zurückgeführt werden kann; jedenfalls aber ist *khraod*, das vollkommen dem skr. *krudh*, zürnen, entspricht, die ursprüngliche

Form. Ich möchte mich an beiden Stellen für die Lesung *khraod* entscheiden. Die sanskritische Bedeutung zürnen können wir ihm aber weder hier, noch 46, 11 beilegen. Es hat an beiden Stellen ein Object nach sich, 46, 11 einen Accusativ *(jêñg)*, hier einen Genitiv, *peretâo*. Denn nur als Genit. dual. lässt sich letzteres fassen, indem es aus *peretvâo* (von *peretu*) ebenso verkürzt ist, wie *khratâo* 48, 4 aus *khratvâo* (von *khratu*). Die von Nerios. ihm hier gegebene Bedeutung von stürzen ist nicht ganz unpassend; richtiger und besser zu 46, 11, wo es einen antreiben, anreizen bedeutet, stimmend ist die von losstürmen gegen, auf. Die Seele des Frevlers stürmt los auf die beiden *Ćinvat*brücken (s. die speziale Einleitung), um sie zu zerstören. Ueber *âkâo* s. I, p. 198. — *Qâis — pathô* Ner.: *jad eteshâm svîjate karmaṇo ǵihvâ vinâçajate* [*punjasja pamthânâm suvjâpâraçća vinâçitâ*]. *Hizvaçćâ-ashahjâ* ist eigentlich ein Compositum, an dessen erstes Glied das *ća*, und, statt, wie zu erwarten, an sein letztes, gehängt ist. *Hizvaç* = *hizvô* lässt sich nur als erster Theil eines Compositums fassen und nicht als irgend ein Casus von *hizvâ*, Zunge, erklären; man vgl. *hizvô-vaçô* 31, 19, *hizvô-raithîm* 50, 6; es steht für *hizvô-ashahjaćâ* und heisst eigentlich Zungenwahrheit, d. i. die Wahrheit, welche laut und öffentlich verkündet wird. *Nãçvâo* ein partic. praes. der Wurzel *nãç*, erlangen = nanciscor, vgl. *nãçaṭ* v. 16. An *naç*, untergehen, vernichten ist nicht zu denken, wie Ner. thut, da hiedurch ein ganz falscher Sinn entstehen würde.

V. 14. *Nôiṭ — arem* Ner.: *na mitrasja datvam âçrotasja kârjam sampûrṇam kṛtam* [*kila kimćit savjâpâram abhîpsitam sampûrṇam nikṛtam*]. *Urvâthâ*, wofür richtiger *urvâtâ* geschrieben wird, wird von Ner. als gleichbedeutend mit *urvatha*, Freund, genommen, was aber keineswegs der Fall ist; denn letzteres ist ein Masculinum, wogegen *urvâthâ* nur ein Neutrum (nom. plur.) sein kann, und hat stets ein kurzes *a* in der vorletzten Sylbe; ausserdem würde diese Bedeutung hier auch keinen Sinn geben. Wir müssen es als gleichbedeutend mit *urvâtâ* (s. zu 31, 1), die Aussprüche, nehmen. *Karapanô* kann hier nur Genit. sing. von *karapan*, Götterpriester, nicht Nom. plur. sein, wie 46, 11. Als solchen fasst es auch Neriosengh. *Vâçtrâṭ* ist von *dâtôibjaçćâ* abhängig. Ueber *arem* s. I, p. 222 fg. — *Gavôi — çĕñhâisćâ* Ner.: *gavâm paçûnâm sampûrṇamanasâ çikhjâpajanti* [*nirvâṇanihanti*] *jat svîjât karmaṇaḥ çikhjâpajanti* [*paçćâd avjâpâram kurvanti*]. Für *çeñdâ*, das mit dem gleichen Worte wie *çĕñha* übersetzt ist, scheint Neriosengh ebenfalls *çĕñha* gelesen zu haben, welche Lesung aber sicher irrig ist. Es ist wohl nur ein reines Missverständniss des Uebersetzers, der mit dem seltenen *çeñdâ* nichts anzufangen wusste. Der Abstammung wie der Bedeutung nach ist es aber von *çĕñha* (W. *çĕñh* = *çaṁs*, loben, preisen), Wort, Lob, völlig verschieden; denn es ist aus *çĕñ* + *dâ* zusammengesetzt; *çĕñ* entspricht völlig dem wedischen *çam*, am bekanntesten in der

Formel *çam jos* (s. darüber Zeitschr. der D. M. G. VIII, p. 742), Heil, Glück, so dass *çēñdâ* nur Glück bringend bedeutet. J. 38, 5 ist es Prädikat der „Mütter" (*çeñdâo mâtarô*). Grammatisch bezieht sich hier *çeñdâ* auf *urvâtâ* zurück. — *Jē — dât* Ner.: *jat te çikhjâpajanti teshâm̃ nirvâṇe drûġasja samâsatram âdadâti* [*âtmane svîjam̃*].

V. 15. *Jjaṭ — parâ* Ner.: *jat prasâdam̃ kuru Ǵarathustro* [*'ham̃ bhavâmi*] *svargalokam̃ âsvâdajâmi ârgatuljapuṇjam.* Auffallend ist die Uebersetzung des Dat. plur. *magavabjô* durch *svargaloka,* Himmelswelt, Paradies, während wir doch deutlich darunter Personen, die *magava's* (die spätern Mager), zu verstehen haben. Der Uebersetzer wurde wohl durch das im folgenden Gliede vorkommende *garô demâna* (*Gorotmân,* Paradies) hiezu verleitet. Zu *ćôist* vgl. 50, 3. — *Tâ — ćivîshî* Ner.: *jat te uttamasja manasaḥ puṇjasja lâbham âsvâdajâmi* [*kila lâbham̃ jat savjâpâram̃ kuru*]. *Ćivîshî* verwechselt Ner. mit *ćôist* oder leitet es wenigstens von derselben Wurzel ab, da er beide gleichmässig durch ich lasse geniessen wiedergiebt. Diese Identifikation ist aber nicht möglich, da *ôi* nie aus *u, v,* sondern nur aus *a + i* entsteht. Der grossen Aehnlichkeit wegen mit *tevîshî* kann man es für eine Verschreibung statt dieses häufiger vorkommenden Wortes oder wenigstens für die gleiche Form (Nom. Acc. dual.) halten, und diese Annahme gewinnt dadurch an Bestand, dass *ćivîshî* weder als Verbum, noch als Nomen gut erklärt werden könnte. Man müsste es auf die Wurzel *ćju* (wovon *ćevista* 34, 13 s. die Note), fliessen, strömen, gehen, zurückführen, und es entweder als eine zweite Person sing. Optativi oder als einen Nom. Accus. dual. eines Thema's *ćivis* fassen, was beides unwahrscheinlich ist; denn die zweite Person sing. optativi, die überdiess *ćivîshâ* lauten (vgl. *khshnvîshâ*) sollte, gäbe gar keinen passenden Sinn, da die angeredete Person hier nicht zu bestimmen wäre — denn *Ahuramazda,* auf den das im Sätzchen Ausgesagte allein passen würde, kann sie nicht sein, ebenso wenig Zarathustra — und der Nominat. dual.: die beiden Gänge würde zu sonderbar lauten und wäre kaum zu erklären. Liest man dagegen *tevîshî,* so erklärte sich alles einfach; die „beiden Kräfte" sind die *haurvatât* und *ameretât;* hiezu stimmt alles sehr gut. Die Verschreibung ist bei der graphischen Aehnlichkeit des *ć* mit *t* leicht erklärlich.

V. 16. *Tãm — nãçaṭ* Ner.: *kai Gustâspâ nirmolo râġâ jogjataraḥ. Nãçaṭ,* das nur eine dritte Person sing. imperf. activ. der Wurzel *nãç* (s. zu *nãçvâo* v. 13) sein kann, giebt Ner. durch ein Adjectiv: *jogjataraḥ,* sehr gewandt, geschickt, welche Deutung indess völlig irrig ist. Ebenso ist die Uebersetzung des *magahjâ* durch *nirmala,* fleckenlos, kaum zu begreifen. — *Vaňhēus — mañtâ* Ner.: *uttamena manasâ tasja suvjâpâreṇa saġñâḥ evam̃ kuru* [*kila nirvâṇam̃ kiñćit suvjâpâram̃ evam̃ jathâ jukjate ġñâtum*]. Ueber *padebîs*

s. zu 50, 8, wo es Ner. richtig durch Versfüsse erklärt, während er es hier mit gutvollbringend wiedergiebt. — *Çpeñtô — ustâ* Ner.: *gurutarân svâminaḥ mahâǵñâninaḥ evaṁ çakjate çubhaṁ ǵñâtuṁ.* Der Infinitiv *çazdjâi* (W. *çad*, s. zu 30, 2) ist hier durch *çakjate*, er kann, vermag, wiedergegeben, wonach der Uebersetzer es unzweifelhaft mit dem sanskrit. *sah*, können, zusammengebracht hat, eine Herleitung, die nicht zu billigen ist. Die Wurzel *çad* ist noch im neupersischen *sâzad*, es schickt sich, geziemt sich, erhalten (s. I, p. 116). Die Pehlewi-Uebersetzung des Vendidad giebt sie gewöhnlich durch מדרמונסתן, sinnen, denken, dünken (s. mein Schriftchen: Ueber die Pehlewi-Sprache, p. 14), wieder, aber ich glaube mit Unrecht. Eigentlich identisch mit dem sanskrit. *çad*, fallen, lat. cadere, bedeutet es in der Uebertragung zufallen, zu Theil werden, sich ereignen und dann weiter sich schicken, passen. Man vgl. die Parallelstellen: Vend. 2, 24: *idha Jima añuhê açtvaitê çadajâṭ jaṭ idha paçēus anumajêhê padhem vaênâitê*, hier liess Jima dem irdischen Leben die Sorge für einen Aufenthalt des Viehs zu Theil werden. 3, 32: *hăm-urviçjâoñhô çadajêiti* (für *-êiñti*), d. i. es ereignet sich, trifft sich, dass sie (die *Dêva's*) zu Grunde gehen. 18, 19: *avi mê âzis daêvô-dâtô parôiṭ pairithnem añhvăm ava-darenăn çadajêiti*, der von den *Dêva's* geschaffene *Âzi* will mich vernichten; eine Zerstörung alles Lebens will er eintreten lassen. Jt. 22, 7: *thritjâo khshapô thraosta vjuçă çadajêiti*, wenn es nach Verfluss der dritten Nacht helle wird (wörtl. sich ereignet helle zu sein). An unserer Stelle kann man ihm füglich ebenfalls die Bedeutung zu Theil werden beilegen.

V. 17. *Berekhdhăm* s. zu 44, 7. — *Daêdôist* (Ner.: *gurutvaṁ karttum*) ist die dritte Person sing. imperf. des Desiderativs der Wurzel *dî* (neupers. *dîdan*), sehen, skr. *dhjâi*, denken, also hier: zu sehen wünschen, wollen. Ein Intensivum, woran man zunächst denkt, kann die Form desswegen nicht sein, weil das *s*, das nicht wurzelhaft ist, sonst nicht erklärt werden könnte; denn eine Wurzel *dis* kennt das Baktrische nicht. — *Âżdjâi* Ner.: *bhûtiṁ kuru.* Diese Deutung stützt sich auf die Ableitung von *as*, sein, welche möglich, aber nicht wahrscheinlich ist; es wäre dann entweder der Infinitiv oder der Dativ des Substantivs *açtî* (mit Lauterweichung: *αżdî*), das Sein; aber die Ableitung von der Wurzel *aç*, *aṁç*, erlangen, hat weit mehr für sich. Es ist jedenfalls (wegen des davon abhängigen Genitivs *ashahjâ*) ein Substantiv und identisch mit dem wedischen *ashṭi*, Erreichung.

V. 18. *Tăm — qarenâo* Ner.: *asâu nirvâṇaǵñaḥ sadgurutvajâm âsja* [?] *durugavâǵaḥ jâćajati hastâbhjâṁ svîjena kârjeṇa.* — *Taṭ — tavâ* Ner.: *tat me dehi svâmin mahâǵñânin tvaṁ ânandaṁ praćârajituṁ prasâdaṁ kuru. Rapēn* wie *uçēn* Nom. sing. masc. praesentis act. für *rapjan* W. *rap* = *rabh*, s. I, p. 47 fg.

V. 19. *Maidjô-mâoṅhâ* ist deutlich ein Dual, wie die darauf sich beziehende Verbalform *dazdê* (s. zu 30, 4. I, p. 101) beweist. Mit diesem Verbum bildet es einen besondern Zwischensatz. Da aber *ahmâi*, diesem, nur auf *Masdâo* bezogen werden kann, so können wir *dâ* nicht in der Bedeutung von schaffen, machen nehmen, sondern müssen ihm die von beilegen, zuschreiben geben. Denn die beiden *Maidjô-mâoṅhâ* konnten dem *Ahuramazda* die Gesetze nicht machen, sondern nur sagen, dass sie von ihm herrühren und sie andern verkündigen. — Ueber *ishaçãç* s. zu 50, 2.

V. 20. *Jazemnâoṅhô* — *ćagedô* Ner.: *jadi manasâ namaskṛtiṁ svâminaḥ ânande pramodena kurute tat svâmî karoti prasâdaṁ.* Ueber *ćagedô* s. zu *ćagvâo* 46, 2.

V. 22. Dieser Vers findet sich mit einigen Abweichungen auch J. 4, 26.

Commentar zur Gâthâ vahistôisti.

Capitel 53.

Diese letzte und kleinste Sammlung, die wie die vorhergehende nur als ein Anhang zu betrachten ist, hat hinsichtlich der Sprache soviel Eigenthümliches und von den übrigen *Gâthâ's* Abweichendes, dass wir nicht nur einen kleinen Zeit-, sondern auch einen Ortsunterschied annehmen dürfen. So sind die Formen *mēbēedus, pithâ* sicher Provinzialismen, ebenso scheint *dēģiț* eine örtliche Redeweise. Merkwürdig sind namentlich die vorkommenden Eigennamen, wie *Âžus, Vesha* und die Ortsnamen *Ģēnarâ* und *Khrûnerâ*, die sich sonst nirgends weiter im Zendawesta finden. Auffallend ist auch die Erwähnung des Gottes *Vaju*, der wir nirgends sonst in den *Gâthâ's* begegnen. Dem Inhalte nach lässt sich das Stück in drei Theile zerlegen: *a)* 1—4, *b)* 5, *c)* 6—9.

a) 1—4. Diese Verse beziehen sich, wie 51, 11—19 auf Zarathustra und seine ersten Genossen. Merkwürdig ist die Erwähnung der Tochter Zarathustra's, Pourutschista, d. i. die Vielwisserin, welche einen wesentlichen Antheil an der Ausbildung und Verbreitung der Lehre ihres Vaters gehabt zu haben scheint.

Zarathustra und seine Anhänger sind in Folge ihres Glaubens im Besitze der höchsten Güter; denn ihnen ist diess Glück von *Ahuramazda* selbst verliehen (1). Die Förderung und Verbreitung der Lehre Zarathustra's, die Verkündigung seiner Lieder und Sprüche, sowie das Vollbringen der von dem grossen Meister angeordneten Handlungen, wird zunächst von seinen bedeutendsten Anhängern, dem *Vistâçpa* und *Frashaostra* erwartet (2). An ihrer Ausbildung, dass sie die wahrsten und reinsten Gedanken der höchsten Genien, des Mazda, des guten Sinnes und des Wahren, also die grösstmögliche Vollkommenheit erhielte, hatte Zarathustra's ausgezeichnetste Tochter, die nach der Familie ihres Vaters (s. 46, 15) die Hetschataspidin heisst, einen wesentlichen Antheil. Ueber diese ihre grosse und segensreiche Wirksamkeit, die namentlich auch der Beförderung des Ackerbaus gewidmet war, kann der Erdgeist *(gēus urvâ)* die beste Auskunft geben (3). Der Dichter bekennt mit Freuden diesen glückbringenden Glauben, den der Glückselige, d. i. Zara-

thustra, die Herrn und Gebieter zur Mittheilung an die Landleute und die Wahrhaftigen gelehrt hat, um dadurch das Gute in der Schöpfung zu fördern (4).

b) Der fünfte Vers steht ganz abgerissen da. Er enthält einen an die heirathenden Mädchen gerichteten Spruch, dessen Sinn ist, dass die Ehe nur dann glücklich sein und sie sich nur dann des Wohlstandes erfreuen könnten, wenn sie Zarathustra's Lehren folgend, mit Wahrheit und Aufrichtigkeit des Herzens ihrem Gatten ergeben seien.

c) 6—9 hängen unter sich zusammen, sind aber etwas schwer zu verstehen. Der Dichter oder Prophet macht die ganze auf Hilfe harrende Gemeinde, Männer wie Weiber darauf aufmerksam, dass es eine Hilfe gegen das Böse gebe. Schon Jima hat in der Vorzeit dagegen gekämpft. Aber auch jetzt sind die wahrhaft Gläubigen nicht verlassen; denn der Genius *Vaju* (der *Vâju,* Morgenwind, des Weda) kämpft mit der Macht des Lichts gegen die an, welche es verdunkeln wollen; er besiegt alle, welche das Geistesleben, die gute Gesinnung, verderben wollen (6). Die Gemeinde harrt aber nicht umsonst. Sie soll für ihren Glauben und ihr Handeln belohnt werden, und zwar durch den geheimen Schatz, d. i. durch Mittheilung der kräftigen, gegen das Böse wirksamen Sprüche und Handlungen. Diess geschieht durch *Âzus* (vielleicht Appellativum: der Hersager, Verkündiger), der die Sprüche aus alter und neuer Zeit, welche zur wirksamen Vernichtung des Bösen angewandt wurden, der Gemeinde verkündet. Die letzten Worte sind dem Zusammenhang nach sehr dunkel (7). Die Frevler, welche der Verkündigung und Ausübung der wirksamen Sprüche und Handlungen entgegenstehen und laut darüber aufschreien, sollen vernichtet oder wenigstens verringert werden. Während *Ahuramazda* die Orte Dschenara und Khrunera, d. h. wo die siegreichen und tapfern Männer wohnen, mit allen guten Besitzungen beschenkt, soll die Frevler in Bälde Verderben ereilen (8). Einer der Hauptfeinde ist *Vesha,* der die alte Lehre zu verdrehen und zu verderben sucht; die feindlichen Wesen besiegt der, welcher bereits zum Verderben der bösen Geschöpfe gewirkt hat, nämlich *Jima* (vgl. 6). *Ahuramazda* ist im Stande die Lügner völlig zu vernichten und aus ihrem Eigenthum zu vertreiben (vgl. 46, 4); daher gebührt auch ihm die Herrschaft; denn er verleiht durch die Dreiheit des guten Gedankens, des guten Worts und der guten That der Menschheit Heil und Glück.

V. 1. *Jêzî* lässt sich hier nicht in der gewöhnlichen Bedeutung wenn fassen, sondern wir müssen es in dem Sinne von da, dass nehmen, da wir sonst keinen passenden Sinn zu gewinnen vermögen. Man vgl. das griechische εἰ in der Bedeutung von dass nach gewissen Verben. — *Ashâṭ* — *hvañhvîm* Ner.: *jat punjam sampattim svâmin mahâgñânin sarvam dehi sarvam jâvat dhânjasarveshâm govinâm dehi* [*kila jâvat tano akshajatvam eteshâm aparâṇâm dehi*]. Das ἄπ. λεγ.

hvañhvîm lässt sich nur als Zusammensetzung von *hu* + *añhvi* „das Lebendige“ fassen. Ueber letzteres s. I, p. 174. — *Jaêćâ* — *çaskãćâ* Ner.: *tat jad asâu pratârajati Aharmataḥ çishjâpajati.* Die Deutung des *daben* durch betrügen ist hier nicht zulässig; wir müssen es in der ursprünglichen verkleinern, verringern (vgl. skr. *dabhra*, klein, gering) nehmen; in Verbindung mit den Accusativen *ukhdhâ* und *skjaothanâ* bedeutet es dann weniger davon sprechen und thun. Den natürlichen Gegensatz bildet *çaskã* (dritte Person sing. imperf. von *çask* = *çać*, *çak*, stark sein) s. zu 30, 11. I, p. 115 fg.

V. 2. *Aṭćâ* — *skjaothanâisćâ* Ner.: *evam̃ jad asâu çishjapajati tvam̃ uttamam̃ manasâ vâkjam̃ kuru jat pûrvam̃. Çćañtû* ist die dritte Person plur. imper. von *çać*, vollbringen, machen, mit Ausstossung des *a*; man vgl. *ptâ* für *pitâ*; *khshmâ* für *kishmâ* u. s. w. — *Çaoskjañtô* ist der Form nach nur Nom. oder Acc. plur.; aber hier passt weder der eine noch der andere Casus in die Construction; wir müssen nothwendig annehmen, es sei zwar ein Accusativ, aber er stehe missbräuchlich für den Dativ, da nur auf diese Weise ein passender Sinn herauskommt.

V. 3. *Vañhēus* — *çarēm* Ner.: *uttamasja manasaḥ sthâtum̃ suvjâpâram̃ evam asti* [*puṇjasja gñânam evam̃* — *dehi adhipatitvam̃*]. Das ἅπ. λεγ. *paitjâçtîm* löst man am besten in *paiti* + *âçtîm* auf; letzteres ist auf *açti*, Sein, Dasein (mit Dehnung des *a* zu *â* vgl. *çpitâma* für *çpitama*) zurückzuführen, so dass das Ganze eigentlich Gegensein, d. i. Gegenstand, bedeutet; man vgl. *paitikara* in der ersten Keilschriftgattung = neupers. *paikar*, Bild, eigentl. Gegenmachung, Contrefey. — Für *çarem*, Schutz, liest man mit K. 4 passender *çarēm*, Schöpfung.

V. 4. *Tēm* — *vîdaṭ* Ner.: *jat tvam̃ çobhanam̃ paripûrṇam̃ dânam̃ dehi; jad dîner anena pitrâ dâtim̃ dattâtanusrijaḥ* (?) *sam̃prâpti.* Für *vî* scheint mit den meisten Handschriften besser *vē* geschrieben werden zu müssen. Die Schreibung Westergaard's *çpere-dânîvarânî* kann ich auf keine Weise billigen; entweder muss man *çperedâ-nîvarâni* oder *çperedâni varâni* trennen; ich möchte die letztere Theilung vorziehen, so dass wir zwei erste Personen des Imperativs neben einander haben. *Çperedânî* lässt sich nur auf das sanskritische *spṛdh*, wetteifern, zurückführen. — *Manañhô* — *mēbēedus* Ner.: *jad uttamamanâsvîtam̃* (?) *suvjâpâram̃ svîjagotriṇâm upari asti* [*tasja susvâdusam̃pûrṇakhâdam̃ vastraprasâdam̃ prasâdapûritam̃ gurukârjam anjagñânatvam̃ sukhena dehi*]. *Hañhus* ist ἅπ. λεγ. und wird von Ner. durch *suvjâpâram̃* erklärt. Es lässt mehrere Ableitungen zu, einmal von der Wurzel *sas*, schlafen, wonach es Schlaf hiesse, dann von *añhus*, Leben, + *ha*, wobei aber das kurze *a* auffallend wäre. Weit sicherer als diese beiden Ableitungen ist die von *hus* = neupers. *khosh*, gut, + *ha*, so dass das Ganze ein Neutrum wäre und *perpulchrum* bedeutete.

Man vgl. *hus-hakhâ qēn̄vâtâ* 32, 2. Noch weit schwieriger ist das ἅπ. λεγ. *mēbēedus*. Die Handschriften trennen. *Mē*, wofür mehrere Codd. wie K. 4, 9, 11. P. 6 *mem* haben, wird als besonderes Wort betrachtet, wie ich glaube, ohne Grund. In diesem Fall könnte es nur für *ma-s* stehen und der Meinige bedeuten, oder es könnte auch für *mâ*, mich, oder *mâ* = μή gesetzt sein. Aber weder durch die eine, noch durch die andere Annahme bekommen wir einen erträglichen Sinn. Wir müssen *mē* nothwendig mit *bēedus* zusammenschreiben, da es nur eine Reduplikationssylbe sein kann. Da sowohl im Sanskrit als im Baktrischen bei der Reduplikation die Reduplikationssylbe eine Modifikation des Consonanten der Stammsylbe liebt (wie z. B. die Reduplikationssylbe einen Palatal hat, wenn die Stammsylbe einen Guttural zeigt, so in *ǵirgerezaṭ, ćikôiteres* u. s. w.), so liegt auch hier diese Annahme nahe, um so mehr, als *m* zu derselben Lautklasse wie *b*, nämlich zu den Lippenlauten gehört. Dieser Wechsel ist im Baktrischen um so eher erklärlich, als es *b* und *bh* nicht mehr unterscheiden kann, wie das Sanskrit, das für das *bh* der Stammsylbe *b* in der Reduplikationssylbe setzt. Für *bēedus* hat K. 9 *bēeṭus*, K. 6 *bēedus*, K. 4 *bíedhus*, P. 6 *bēe dus*, K. 11 *beredhus*. Westerg. schreibt *bēeṭ us*. Er scheint Ner. zu folgen, welcher nach seiner Uebersetzung *upari* zu schliessen, *us* als ein besonderes Wort fasste; diess ist aber entschieden irrig, da *bēeṭ* als eigenes Wort nicht gut erklärt werden kann. *Bēedus* scheint mir die einzig richtige Schreibung. Abzuleiten ist das Wort von *bid* = *bhid*, spalten, als eine Adjectivbildung; das *e* ist wie in *ēeâ* nur als leiser Nachhall zu betrachten und hat nicht den geringsten Einfluss auf die Herleitung. Wir müssen das vollständige Wort *mēbēedus* als eine Intensivbildung fassen und ihm die Bedeutung austheilend, vertheilend, spendend beilegen.

V. 5. *Mēn̄ćâ î mãzdazdûm*. Das *mēn̄ćâ* gehört zu *mãzdazdûm* und ist eigentlich nur eine Vorausnahme der in letzterem liegenden Verbalwurzel *man*. *Mãzdazdûm* selbst ist ein zusammengesetztes Verbum ähnlich wie *jaoždâ;* der erste Theil *mãz* ist gleich *mâns* (vgl. *mímâns*, Desiderativ von *man*), der zweite *dazdûm* ist die zweite Person Imperativi medii von *dâ* = *dhâ* τίθημι. Der Verbalstamm ist *mēn-mãz*, der identisch mit dem sanskritischen Desiderativum *mímâns* ist. Das Ganze heisst Nachdenken, Ueberlegung machen, d. i. ernstlich nachdenken. Ueber die Trennung des *mēn̄* von *dâ* s. zu 31, 5 (I, p. 132). — Für *abjaçćâ* lesen K. 11, P. 6 *aibjaçćâ*, K. 5 *abjaçtâ*. Es kann nicht mit der Präposition *aibi* zusammengebracht werden, sondern wir müssen es als Dativ plur. des Demonstrativstammes *a* nehmen, wenn wir auch diese Bildung weiter nicht mehr in den *Gâthâ's* nachweisen können. Am besten bezieht man dieses Demonstrativ auf *çaqēnî* zurück. — *Vîvan̄hatû* (dritte Person imperat. sing.) hat ganz den Sinn des lautlich völlig entsprechenden sanskrit. *vi-vas*, annehmen, aufnehmen. *Hushēnem*

steht dialektisch für *hushajanem* Jt. 8, 2. 10, 4, gute Wohnung, wie *khshĕñtãm* 48, 8 für *khshajañtãm* gesetzt ist.

V. 6. *Haithjâ* lässt sich hier nur in adverbialem Sinn nehmen; es ist wohl Instrumental und bedeutet wirklich oder auch jetzt. Ueber *râthemô*, das hier Concretum im Sinne von Geber sein muss, s. zu 44, 17. — *Frâidîm*. K. 5 hat *fraidîm*, K. 6 *fraêdîm*. Da wir sonst nirgends mehr dieses Wort im Zendawesta finden, wohl aber ein ähnlich lautendes *fraêtîm* hie und da im *Jaçna* vorkommt (62, 11. 71, 6) in der Verbindung: *fraêtîmća paitîtîmća aibiǵaretîmća*, so liegt die Vermuthung nahe, dass beide identisch und die Verschiedenheit nur eine orthographische sein könnte. Die Bedeutung des *fraêti*, in Verbindung mit Wörtern, die Lob, Preis heissen, kann gar nicht zweifelhaft sein; es ist auf die Wurzel *prî*, lieben, zurückzuführen, die aber in den irânischen Sprachen, namentlich in Verbindung mit der Präposition *â* loben, preisen, beten bedeutet und heisst wohl Gebet. Diese Bedeutung giebt an unserer Stelle zwar einen Sinn, „ihr erspähet (sucht zu bekommen) ein Gebet, das gegen die *Drukhs* wirksam ist"; aber der Umstand, dass die Handschriften kein *t*, sondern ein *d* haben, und nur eine ein *aê*, statt *âi* oder *ai* der andern zeigt, spricht gegen die Identifikation. Wir müssen es als ein ἅπ. λεγ. ansehen, deren es überhaupt mehrere in unserem Capitel giebt. Zu einer richtigen Erklärung kann uns hier nur die Etymologie helfen. Wir müssen das Wort von der Wurzel *dî* = skr. *dhjâi*, nachdenken, die aber in den irânischen Sprachen die Bedeutung sehen angenommen hat (vgl. das Intensiv *daêdôist* 51, 17), und der Präposition *fra* ableiten, so dass es eigentlich Voraussicht, Vorsorge heisst, welche Bedeutung auch besser zu dem Verbum *spashuthâ*, ihr seht, erspäht, wie West. richtig schreibt, zu passen scheint. Die Tradition (*vr̆ddhidâtjâpahara karttâ* = *çpashuthâ frâidîm*) bringt es mit *frâd*, *frâdañh* zusammen, dem die Bedeutung wachsen, fördern beigelegt wird. — Einige Schwierigkeit macht die Construction. *Râthemô Jĕmĕ* muss als Zwischensatz genommen und *drûǵô* von *frâidîm* abhängig gemacht werden. — *Âjêçê*, ich verehre, steht ganz absolut, ohne Object; als solches ist *Jĕmĕ* = *Jima* zu ergänzen. — Grosse Schwierigkeit macht *pithâ*. Ner. übersetzt es mit *mr̆tjuḥ*, Tod, und erklärt es durch *avaǵîvatvam*, Ableben. Diese Deutung enthält etwas Wahres; aber auf etymologischem Wege — denn die Parallele *pithê* Jt. 10, 84 [1]) ist zu wenig verständlich — lässt sich dieselbe, wenn wir die Lesung beibehalten, nicht wohl begründen. An *pi* = *pjâi*, fett sein, ist nicht zu denken; ebenso wenig ist *pavaiti*, Fäulniss, herbeizuziehen. Wegen der Verbindung mit *tanvô*, Körper,

---

[1]) Der Ausdruck *dvâćina pithê hacimna* bezeichnet dem Zusammenhang nach einen geringern Grad als *nmânô-paitis*, Familienoberhaupt; wahrscheinlich ist jedes Ehepaar darunter gemeint.

liegt die Vermuthung nahe, *pithâ* sei eine verdorbene dialektische Aussprache für *perethô*, da der Ausdruck *perethô-tanu* „dessen Körper vernichtet ist" (Selbstmörder) den Zendbüchern sonst geläufig ist. In der Form *peshô (perethô)* = *tanvô* findet sich das Wort im neunten Verse unsers Capitels. Indess können wir es dem *perethô* nicht vollkommen gleichstellen, noch als Theil eines Compositums fassen; wir müssen es als ein Nomen actoris nehmen, der Zerstörer, was freilich schliesslich denselben Sinn giebt, wie das Compositum *perethô-tanvô*. — *Vajû* scheint hier für den Nominativ *vajus* zu stehen. Es ist der Genius, dem der sogenannte *Râm-Jesht* gewidmet ist, der fünfzehnte in Westergaard's Ausgabe. Ueber *dusqarethēm* s. I, p. 150. — *Dēǵîṭ* kommt nur in diesem Stücke vor; Parallelstellen helfen also nichts. Will man es als eine Verbalform fassen, so muss man es auf eine Wurzel *dēǵ, diǵ* zurückführen, die aber das Baktrische so wenig kennt, als das Sanskrit. Ich halte es für ein aus *dē* und *ǵîṭ* zusammengesetztes adjectivisches Particip; *dē* = *dhî* im Sanskrit entspricht ganz dem *dē* in *Dē-ǵâmâçpa* und bedeutet weise oder eher Weisheit; *ǵîṭ* ist das sanskritische *ǵit*, siegend, erlangend (von *ǵi*, siegen), häufig in fine compositorum gebraucht, also „durch Weisheit siegend". — *Areta* ist auf die Wurzel *ar*, gehen, zurückzuführen; mit dem Dativ losgehen auf Jemand.

V. 7. *Âzus*. Dieses ἅπ. λεγ. macht grosse Schwierigkeit. Man hält es am passendsten für einen Eigennamen. Etymologisch könnte man es auf die Wurzel *zu* = *hu (hvê)*, rufen, anrufen, zurückführen und als der Anrufer deuten. — *Zarzdistô* ist deutlich ein Superlativ von *zarazdâo*, s. zu 31, 1. — *Bûnôiṭ* kann Ablativ sing. eines Thema's *bûni* und dritte Person sing. optat. von einer Wurzel oder einem Verbalthema *bûn* sein. Das Nomen *bûni* würde nach dem neupers. *bun* Grund, Ursprung heissen; doch finden wir letzteres eher in *buna* Jt. 19, 51 wieder. Als Verbalwurzel könnten wir nur *bû*, sein, annehmen; *bûn* wäre eine eigenthümliche dialektische Erweiterung derselben. Ich glaube, letztere Erklärung vorziehen zu müssen. — *Para* und *aora (avara)* bilden hier augenscheinlich Gegensätze und heissen entweder Früheres und Späteres oder Höheres und Niederes. Ich möchte es in der erstern Bedeutung nehmen und auf ältere und neuere Sprüche beziehen. — *Jvîzajathâ*. Das *i* ist reiner Vorschlag wie das *u* in *urûraoçt*. Die Wurzel ist indess nicht *zi* = *hi*, werfen, schicken (wovon *zaja*, Werkzeug), wie man vermuthen könnte, sondern *zan*, erzeugen. Man vgl. *zajêitê* Jt. 13, 16, *zajâoñtê* Jt. 23, 5, geboren werden. Aber wir können es der Construction nach nicht als Passivum fassen, sondern wir müssen ihm einen transitiven Sinn beilegen. Dieses ist leicht möglich, wenn wir es wie *ǵâjate* im Sanskrit als Deponens nehmen. — Für *magēus*, wie West. nach K. 5, 6 schreibt, ist mit K. 4, 9, 11, P. 6 *magēm* zu lesen. Denn nicht nur giebt es sonst

keine Bildung *magu,* sondern der Genitiv-Ablativ wäre wegen des Accus. *têm* gar nicht zu erklären. Das Demonstrativ *têm* weist deutlich auf *magahjâ* des ersten Versgliedes hin.

V. 8. *Dafshnjâ* Ner. *avjâpâram.* Dieses ἅπ. λεγ. lässt sich nur von der Wurzel *dab* = *dambh,* klein sein, betrügen, täuschen, ableiten. Zunächst ist es ein Adject. relativum eines Nomens *dafshna,* wohl aus *dafshana* verkürzt, das aus *dab* ebenso gebildet ist, wie Sanskr. *dhishanâ,* Lobgesang (eigentl. Produkt des Nachdenkens), aus *dhî, dhjâi.* Sonach ist es das Verringern, Abnehmen, Schwinden, und *dafshnja,* sich verringernd, abnehmend. — *Zaqjâ,* ebenfalls ἅπ. λεγ., kann nur Genitiv sing. eines Nomens *za* sein, das wir am passendsten auf die Wurzel *zan,* erzeugen, der wir im vorigen Verse begegneten, zurückführen und mit dem sanskritischen *ǵa* (in fine compos.), erzeugt, geboren, zusammenstellen. Es weist auf *ivîzajathâ magêm* zurück. — *Ǵênarâ* und *khrûnerâ* sind sicher Eigennamen, und zwar wie der Zusammenhang zu lehren scheint, von Ortschaften; das erstere Wort besagt: die welche siegreiche Männer hat, das zweite die welche kriegerische (harte, rauhe) Männer hat. *Râmãmćâ* ist sicher nur Prädikat, zu den beiden vorhergehenden Namen gehörig. Auffallend ist indess das *ćâ,* das eigentlich nicht hieher gehört. — Die Dative *skjêitibjô vîźibjô* stehen (wie öfter) für den Instrumental. — Ueber *dvafshô* s. zu 44, 14. — *Derezâ* ist als Instrumental von *derez* = *dṛh,* fest, stark sein, zu nehmen und bedeutet mit Macht, Stärke.

V. 9. *Vaêshô,* ein ἅπ. λεγ., das hier Eigenname eines Feindes zu sein scheint. Das ἅπ. λεγ. *narepîs* ist ein Adjectiv und leitet sich am besten von *nare,* Mann, + *pî,* fett sein, transit. ernähren, Gedeihen geben, ab. Für *riǵîs,* wie West. schreibt, wird am besten mit K. 9 *raǵîs* gelesen, als Accus. plur. von *raǵi* Jaç. 19, 18. Verehrung, Religion von skr. *raǵ,* ergeben sein, verehren. — *Aêshaćâ* lässt sich nur als eine Nominalbildung des Verbalstammes *ishaç,* bilden, schaffen (s. zu 50, 2), fassen und als Geschöpf, Gebilde deuten. — *Peshô-tanvô* ist soviel als *perethô-tanvô;* der Uebergang von *eret, ereth* in *esh* oder *art* in *ash* ist im Baktrischen sehr häufig (s. bei *peshjêinti* 44, 20). — *Ǵjâtêus hêmithjâṭ* vgl. 46, 4, woraus klar hervorgeht, dass *hêmithjâṭ* Verbum (dritte Person Potent.) der Wurzel *mith,* stossen, herausstossen, ist; *hê* lässt sich nur als eine Verkürzung für *hêm* = *sam* erklären. — *Vaçê-iti,* das von selbst Fortgehen, ist soviel als sonst *vaçnâ frashem.* — Ueber *dregavê* (von *dregu* = *drigu*) s. zu 34, 5.

Schlussabhandlung.

1. Bedeutung und Stellung der *Gâthâ's* im Zendawesta.

Das Wort *gâthâ* findet sich im Zendawesta in zwei Bedeutungen. Erstens bezeichnet es einzelne Liederverse, so stets in der zu Anfang einer jeden Liedersammlung stehenden Segensformel: Lob sei euch ihr wahrhaftigen *Gâthâ's*. In dieser Bedeutung treffen wir es auch im Sanskrit, sowie im Pâli (vgl. Dhammapadam ed. Fausböll, p. 76, wo die einzelnen Verse *gâthâ* genannt sind). Aber es bezeichnet nicht etwa Dichterverse überhaupt, sondern solche, die gesungen oder wenigstens mit einer gewissen Modulation der Stimme vorgetragen wurden [1]). Zweitens ist es die Benennung einer ganzen Sammlung von Liederversen. Diesen Sinn hat das Wort in den spätern Theilen des Zendawesta, wo bereits von den fünf *Gâthâ's* (Jaç. 57, 7. 8. 71, 6) die Rede ist und jede einzelne einen bestimmten Namen hat (Afrig. 2, 1). Dass hier nur die jetzt noch vorhandenen fünf Liedersammlungen verstanden werden können, leuchtet von selbst ein [2]).

Diese fünf Sammlungen nun bildeten schon in sehr früher Zeit ein geschlossenes Ganzes, wie wir aus allen spätern Theilen des Zendawesta zur Genüge sehen können. Nicht nur werden sie oft im Allgemeinen (Jaç. 3, 4. 9, 1. Jt. 22, 13. 24, 59. Vend. 18, 111. Sp.) und auch mit ihren besondern Namen im Einzelnen (Visp. 1, 5 ff. 20, 2. 14, 4. Jaç. 71, 16. Afrig. 2, 1. u. s. w) angeführt, sondern die einzelnen Verse sind häufig genug wörtlich citirt, namentlich im *Vêndîdâd*, dessen zehnter Fargard grossentheils aus solchen Citaten besteht (man vgl. Jaç. 7, 24, wo 45, 7. 10, 20, wo 48, 5. 19, 17, wo 43, 6. 21, 3, wo 43, 1. Vend. 8, 20, wo 46, 7 u. 44, 16.

---

[1]) Vgl. *Gâthâ* Rv. VIII, 5, 2, 1. 8, 2, 14. 9, 12, 2. 10, 5, 9. IX, 1, 11, 4. X, 7, 1, 6.

[2]) Man vgl. denselben Doppelsinn von *Mischnah*, als Name einzelner Gebote und Gesetzesabschnitte, wie der ganzen Sammlung.

Vend. 8, 107, wo 49, 11 angeführt sind u. s. w.). Schon früh wurde mit den fünf Sammlungen von Liederversen der sogenannte *Jaçna haptañhaiti* (*Jaçna* von sieben Capiteln, Jaç. 35—42) nebst einigen kleinern Gebeten verbunden, welche in Prosa abgefasst sind und sicher aus einer jüngern Zeit als die *Gâthâ's* stammen. An den Anfang der Sammlungen scheinen die drei heiligsten Gebete der Pârsen gestellt worden zu sein. Alles diess ergiebt sich aus der für die Geschichte der Entstehung des Zendawesta höchst wichtigen Stelle Visp. 1, 5 ff. Hier sind nämlich die heiligen Schriften in folgender Ordnung aufgezählt: 1) das *Ahuna-vairja*-Gebet; 2) das *Ashem-vohu*-Gebet; 3) das *Jêñhê-hâtãm*-Gebet; 4) die *Gâthâ ahunavaiti* (Jaç. 28—34); 5) *Jaçna haptañhaiti* (35—42): 6) die *Gâthâ ustavaiti* (43—46); 7) die *Gâthâ çpeñtô-mainjus* (47—50); 8) die *Gâthâ vohû-khshathrem* (51); 9) die *Gâthâ vahistô istis* (53); 10) das *Airjama*-Gebet (54); 11) das *Fshûsô-mãthrô*-Gebet (58); 12) *Fraçna âhuri, ṭkaêshô âhuri*, worunter nur der Kern des Vendidad verstanden werden kann. Diese hier aufgezählten Theile dürfen wir mit Recht als die ältesten und wichtigsten Stücke des Zendawesta betrachten, die als der eigentliche *Avesta* oder als die eigentliche göttliche Offenbarung galten. Unter diesen standen die *Gâthâ's* oben an, wie aus Vend. 18, 111. Sp. erhellt, wo drei Arten heiliger Schriften: 1) *Gâthâ's*; 2) *Jaçna (haptañhaiti)*; 3) *Paiti-parstem fraçañghem*, die Lehre in Antworten (wohl ein Theil des Vendidad selbst), aufgezählt sind.

Das Recitiren der *Gâthâ's* war eine der wichtigsten Handlungen beim Gottesdienst und wird neben der Unterhaltung des heiligen Feuers (Jaç. 9, 1) und dem Streuen des *Bereçma* oder heiligen Opfergrases (Jaç. 3, 4. 57, 6 ff.) genannt. Der erste, der diese Lieder sang und überhaupt den ganzen Gottesdienst begründete, wie *Agni* im Weda, war der Genius *Çraosha*, wie diess deutlich aus Jaç. cap. 57 und dem Serosch-Jesht hervorgeht. Als Verfasser galt Zarathustra (s. weiter unten). Schon früh waren sie, wie die Wedaverse, Gegenstand des Studiums bei den irânischen Feuerpriestern geworden. Spuren davon lassen sich noch aufzeigen. Man theilte die noch aufbewahrten Liederverse 1) in *hañdâti's* oder Sammlungen, deren es fünf sind, mit besondern Namen; 2) in *hâiti's* oder einzelne Abschnitte, deren wir 17 haben und die gewöhnlich nach ihren Anfangsworten benannt sind; 3) in *afçmãn* oder einzelne Verse (eigentl. Segenssprüche); 4) in *vaća* oder Verszeilen; 5) in *vaćatasta* oder einzelne Worte. Vgl. darüber Visp. 14, 4 und Jaç. 57, 8; in der letztern Stelle sind *Âzainti's*, d. i. Erklärungen (Zend), und *Paitifraçâo* oder Antworten als eine Zugabe zu den *Gâthâ's* genannt. Hierunter haben wir aller Wahrscheinlichkeit nach das Zend oder den dogmatisch liturgischen Commentar und das Pâzend oder die Glossen zum Zend, in Form von Antworten, zu verstehen. Zu den drei heiligsten Gebeten ist die *Âzainti* noch erhalten von Jaç. cap. 19—21, wodurch wir einen Einblick in die Exegese der

alten Feuerpriester zu thun vermögen. Zu den *Gâthâ's* scheint nur ein Theil des *Pâzend* in Vend. 10 erhalten zu sein. Hier werden drei Klassen von *Gâthâ's* oder Liederversen, zu denen indess auch der prosaische, aber alte *Jaçna haptañhaiti* gerechnet ist, angeführt: 1) *bisâmrûta*, d. i. solche, die zweimal, 2) *thrisâmrûta*, solche, die dreimal, und 3) *ćathrusâmrûta*, solche, die viermal hergesagt werden müssen. Die zu den einzelnen Klassen gehörigen Verse sind mit den Anfangsworten angeführt.

Da wir fast alle in den spätern Theilen des Zendawesta citirten Verse in der ältern Visp. 1, 5 ff. beschriebenen und im *Jaçna* noch erhaltenen Sammlung nachweisen können, so dürfen wir daraus mit einiger Sicherheit schliessen, dass diese längst vor Entstehung des jetzt sogenannten *Zendawesta* ein geschlossenes und als heilig anerkanntes Buch bildete.

2. Beschaffenheit der vorhandenen Sammlungen.

Die noch vorhandenen fünf *Gâthâ's* sind fünf Sammlungen theils ganzer Lieder, theils einzelner Liederverse, die oft den Charakter von Sprüchen tragen. Von ganzen Liedern sind nur sehr wenige erhalten; dagegen desto mehr Liederfragmente und vereinzelte Verse, wie diess ganz dem fragmentarischen Zustand des Zendawesta entspricht. Ihr äusserer Umfang ist verhältnissmässig gering. Alle fünf Sammlungen enthalten nur 17 Capitel oder Abschnitte, von denen 7 auf die erste, je 4 auf die zweite und dritte, und je 1 auf die vierte und fünfte Sammlung kommen. An äusserem Umfang sind die erste und zweite Sammlung so ziemlich gleich, die dritte ist bedeutend kleiner und in den beiden letzten ist derselbe noch weit geringer.

Fragen wir zunächst nach dem Grund dieser fünffachen an Umfang so ungleichen Abtheilungen der alten Lieder und Liederverse, so scheint dieser zunächst ein liturgischer gewesen zu sein. Der Tag wurde nämlich in fünf Zeiten eingetheilt, und in jeder mussten bestimmte Gebete hergesagt werden. Da die überlieferten alten Liederverse die kräftigsten und wirksamsten Gebete gegen die bösen Geister enthielten, so vertheilte man dieselben auf die fünf Tageszeiten, welche desshalb später ebenfalls *gâthâ's* genannt worden sein müssen, wie die pârsische Benennung dieser Tageszeiten, *gâh*, deutlich beweist; denn dieses kann nur aus *gâthâ* verstümmelt sein; im Neupersischen hat sich dann diese Bedeutung zu der allgemeinern von Zeit erweitert. Die umgekehrte Erklärung der fünf Tageszeiten aus der Vertheilung der fünf einmal vorhandenen und überlieferten Sammlungen ist nicht wohl statthaft, da die Namen der erstern mit denen der letztern nicht im mindesten übereinstimmen. Freilich lässt sich die Eintheilung des Tages in fünf Zeiten (*ratu* = skr. *ṛtu*) in den alten Liedern nicht nachweisen; diese scheinen

nur drei, Morgen *(ushâo)*, Mittag-Abend *(arem-pithwâ)* und Nacht *(khshapâ)*, gekannt zu haben (s. 44, 5). Aber die den einzelnen Zeiten gegebenen bestimmten Namen: *hâvanja* (Vormittag), *rapithwina* (Mittag und Nachmittag), *uzajêirina* (Abend und Vormitternacht), *aiwiçrûthrema* (Mitternacht bis zum Frühroth) und *ushahina* (Morgen), die in keiner Beziehung zu den fünf *Gâthâ's* stehen, deuten darauf hin, dass diese Tageseintheilung unabhängig davon entstanden ist.

Wenn nun auch die Fünfzahl der *Gâthâ's* auf einem liturgischen Grunde beruht, so soll damit nicht gesagt sein, dass die Sammlungen überhaupt nur zu diesem Zweck veranstaltet wurden. Bei näherer Betrachtung finden wir, dass bei der Anordnung der Sammlungen namentlich auf Metrum und auch auf den Inhalt Rücksicht genommen wurde. So enthält die erste Sammlung nur dreizeilige, die zweite nur fünfzeilige (mit der einzigen Ausnahme des Schlussverses von Cap. 44, der vierzeilig ist), die dritte nur vierzeilige Strophen von meist dem gleichen Metrum; die vierte nur aus einem Capitel bestehende Sammlung hat wieder dreizeilige, die fünfte vierzeilige, aber von denen der dritten metrisch abweichende Strophen. Die Berücksichtigung des Inhalts bei der Sammlung und Anordnung der einzelnen Bruchstücke lässt sich indess nur theilweise erkennen; ein bestimmter Plan und Zweck eigentlich nur bei der zweiten nachweisen.

Die erste Sammlung wird durch eine Ueberschrift (s. darüber den Commentar p. 41 ff.) eingeleitet, in der die folgenden Stücke als eine an Zarathustra vom höchsten Gott gemachte Offenbarung bezeichnet werden. Sie ist die wichtigste und älteste und enthält nur Verse von Zarathustra selbst oder von seinen nächsten Freunden. Das erste Stück enthält ein Gebet an die höchsten Genien, um Verleihung irdischer und geistiger Güter, dem mehrere alte, aus Zarathustra's Zeit stammende Sprüche einverleibt sind (s. p. 38 ff.) und bildet höchst passend den Eingang der Sammlung. Wegen der hohen Bedeutung, welche die Erdseele und deren Orakel bei den alten Iraniern hatte, liess man sogleich ein Lied folgen (Cap. 29), welches die Entstehung eines wichtigen Orakelspruchs zum Gegenstand hatte, um so wichtiger, weil daraus das heiligste Gebet der Pârsen, das *Ahuna-vairja (Honover)* hervorgegangen ist. Weil Zarathustra selbst in demjenigen Liede, das wohl die erste öffentliche Verkündigung seiner neuen Lehre enthält, sich auf die Aussprüche der Erdseele beruft, so war Grund genug vorhanden, dieses wichtigste Stück der Sammlung (Cap. 30) an das Orakel anzuschliessen. Da am Schlusse dieses Liedes der Prophet zur Befolgung der Aussprüche *(urvâtâ)* Ahuramazda's auffordert, so war hier der passendste Ort, um eine schon früher gemachte Sammlung solcher Aussprüche einzuschalten. Denn als solche betrachte ich das 31. Capitel (s. p. 118), wie sich aus seiner Ueberschrift (v. 1) ergiebt. Es sind diess Sprüche, die theils von Zarathustra selbst, theils von ältern

Weisen, theils auch von seinen Anhängern herzurühren scheinen, die bei verschiedenen Anlässen gedichtet wurden und auch an Inhalt etwas verschieden sind. Da indess namentlich in den spätern Theilen der kleinen Sammlung Sprüche und kleine Lieder, die den grossen Unterschied zwischen dem wahren Glauben und der Abgötterei zum Gegenstand haben, vorkommen, so liess sich hier des verwandten Inhalts wegen das 32. Capitel anbringen, das aus mehreren zum Theil historischen Liederfragmenten besteht und den Kampf gegen den Götzendienst theils im Allgemeinen, theils ganz speziell den grossen geschichtlichen Religionskampf gegen die stammverwandten Inder schildert. Darauf konnte passend das kleine, vor dem Feueraltar von Zarathustra in Gegenwart seiner nächsten Freunde vorgetragene Lied 33, 1—5 folgen, in welchem der selbst in den Schooss der einzelnen Familien eingedrungene religiöse Zwiespalt uns entgegentritt. Nun folgen mehrere Bruchstücke bis zum Ende der Sammlung, die weder unter sich, noch mit dem Vorhergehenden in einem engern Zusammenhang stehen und hauptsächlich des gleichen Metrums wegen angeschlossen wurden. Es sind meist Gebete an die höchsten Genien um Verleihung irdischer und geistiger Güter und Fragen nach verschiedenen Gegenständen.

Während der äussere Charakter der ersten *Gâthâ* vorwiegend nur der der blossen Sammlung und Aneinanderreihung alter überlieferter Lieder und Sprüche ist, bietet uns die zweite *Gâthâ* das Bild einer Bearbeitung gesammelter Liederverse. Spuren eines Bearbeiters lassen sich zwar auch in der ersten *Gâthâ* (28, 6. 10) nachweisen, aber nicht so durchgreifend und planmässig wie in der zweiten. Hier tritt ganz sichtlich das Bestreben hervor, eine Reihe älterer überlieferter, meist ächt zarathustrischer Verse, die unter sich in keinem nähern Zusammenhang stehen, durch gewisse stehende Formeln zu einem grössern Ganzen zu verbinden. Diess ist durchgängig der Fall bei Cap. 44, wo alle Verse (den letzten ausgenommen) mit der Formel: Diess will ich dich fragen, Lebendiger! verkünde es mir recht, eingeleitet werden; in Cap. 43, das die *Gâthâ* eröffnet, treffen wir 7. 9. 11. 13. 15 jedesmal die Eingangsworte: Dein dachte ich als des Heiligen, Ahuramazda! daher kam er *(Çraosha)* zu mir mit dem guten Geiste. Cap. 45 finden wir vv. 1—6 die Formel: so will ich nun verkündigen *(aṭ fravakhshjâ)*. Weder in der ersten, noch in einer der übrigen Sammlungen finden wir so oft und theilweise durchgängig diese Formeln angewandt. Da sie öfter, wie aus den Einleitungen zu Capp. 43 und 44 zu ersehen ist, in gar keiner nähern Beziehung zu dem übrigen Inhalt der betreffenden Verse stehen, so liegt die Vermuthung nahe, sie seien nur hinzugesetzt, um dem Stück den Anschein eines wohlgegliederten Ganzen zu geben oder auch nur, um das fünfzeilige Metrum herzustellen. Jene Formeln sind indess nicht erst vom Bearbeiter erfunden, sondern rühren in der Hauptsache gewiss von Zarathustra selbst her. Die Formel: diess will ich

dich fragen, finden wir auch in einem kleinen ächt zarathustrischen Stück der ersten Sammlung (31, 14—16), die beiden andern, dein dacht' ich und so will ich nun verkündigen, ebenfalls (31, 8. 30, 1). In dem letzten Stück (Cap. 46) der zweiten Sammlung fehlen diese Formeln ganz, aber dennoch ist es nicht ohne Absicht an das Ende gesetzt, wie wir gleich sehen werden. Ausser diesen regelmässig wiederkehrenden Formeln lassen sich auch andere Spuren einer Bearbeitung entdecken. Wir finden nämlich einige Verse, deren einzelne Glieder weder mit einer vorhergegangenen Formel, noch unter sich zusammenhängen, wie diess bei 44, 6 und 46, 3 der Fall ist; diese sind nämlich aus verschiedenen kleinen, meist nur eine Zeile haltenden, dem Inhalte nach aber nicht verwandten Versen zusammengesetzt. Die Sammlung enthält vorwiegend zarathustrische Verse, mehr, als die erste *Gâthâ*. Der Plan des Sammlers und Bearbeiters scheint der gewesen zu sein, den Anhängern der zarathustrischen Religion ein möglichst getreues Bild der Thätigkeit des grossen Mannes zu geben, sowohl seines innern geistigen Verkehrs mit Gott, als seiner Wirksamkeit nach aussen. Den passendsten Vordergrund zu diesem Gemälde bildeten die Verse, in denen Zarathustra seinen Beruf zum Propheten und Religionsstifter ausspricht und sich auf einen höhern Auftrag beruft (Cap. 43). Aber ehe er öffentlich auftreten kann, muss er von *Ahuramazda* belehrt sein; daher richtet er an diesen Fragen über verschiedene Gegenstände, die Schöpfung der Welt, den wahren Glauben, den Grundunterschied zwischen Wahrheit und Lüge, über die Opfer etc. (Cap. 44). Nachdem er so berufen und belehrt ist, tritt er öffentlich auf und verkündet allen, die von nah und fern herbeiströmten, um ihn zu hören, die Grundzüge seiner neuen Lehre (Cap. 45). Da ausser den seine Berufung, seinen von Gott empfangenen Unterricht und sein öffentliches Auftreten schildernden Versen auch noch solche vorhanden waren, die sich auf seine Schicksale (46, 1. 2), sein Wirken in seiner Gemeinde (46, 5. 6. 18. 19) und sein Eifern gegen die Abgötterei (46, 4. 10), sowie auf den Kreis seiner Freunde und Genossen (46, 13 ff.) bezogen, so schloss man diese, um das Bild von dem Leben und Wirken des Propheten, soweit es noch aus treuen Ueberlieferungen zu erkennen war, zu vervollständigen, passend hier an (46). Da hienach dem Ganzen ein bewusster Plan und Zweck zu Grunde liegt, so sind wir zu der Annahme berechtigt, die zweite *Gâthâ* habe ursprünglich ein für sich bestehendes, von den übrigen ganz unabhängiges Buch gebildet. Sie scheint indess in der jetzigen Gestalt wirklich jünger zu sein, als die erste, die sich mehr an die treue Ueberlieferung hält und keinen so deutlich ausgesprochenen Plan und Zweck hat.

Die dritte Sammlung (Capp. 47 — 50) lässt weder einen bestimmten Plan, noch eine Anordnung nach Inhalt erkennen. Ihr Zustand ist meist fragmentarisch. Sie enthält Loblieder *Ahuramazda's* (47, 1 — 3. 50, 7 — 10) und der *Ârmaiti* (48, 5. 6), verschiedene

alte Sprüche, die sich auf die heilige Ceremonie der Erzeugung des Feuers durch Reiben zweier Hölzer (47, 6), auf Zarathustra's Person und Lehre (48, 1—4. 7) beziehen, sowie Fragen über das Verhältniss der Wahrhaftigen und Lügner (47, 4. 5) und die Hilfe der Wahrheit gegen die Lüge, der Anhänger Zarathustra's gegen die Götzendiener (48, 8—11). Das merkwürdigste Stück dieser Sammlung ist indess ein historisches Lied aus der Zeit des grossen Religionskampfes, in dem als Anführer der Gegner *Bĕñdva* genannt wird, worunter wohl ein Panduide zu verstehen ist (49, 1—5). Das Eigenthümlichste dieser Sammlung sind indess die vielen Verse, die Zarathustra selbst zum Gegenstand haben; vgl. ausser 48, 1—4. 7. 49, 12 namentlich 50, 5. 6, wo er hauptsächlich als Liederdichter auftritt. Aber auch seiner Freunde und Genossen ist darin gedacht (49, 7 ff.). Das grösste zusammenhängende Stück ist Cap. 50, in welchem die Erdseele den *Ahuramazda* um Hilfe anruft (vgl. 29) und den Zarathustra als ihren und seinen Sprecher nennt; ob es aber ursprünglich ein Ganzes war, ist fraglich. Merkwürdig sind überhaupt die Anklänge, die sich in der ganzen Sammlung an Cap. 29 entdecken lassen, worin der Ursprung eines der Erdseele gewordenen alten Orakelspruchs, den Zarathustra an die Menschen überbringt, erzählt wird; man vgl. ausser Cap. 50 noch 47, 3. 48, 7. 9. Hieraus scheint mir mit einiger Sicherheit zu folgen, dass diese Stücke später als jenes Capitel entstanden sind und eine Art Ausführung seiner Grundgedanken enthalten. Um den Stücken indess den Anschein eines zarathustrischen Gepräges zu geben, wurden der Sammlung einige ächte Verse, wie 49, 7. 8. 47, 6 u. s. w., einverleibt.

Die vierte und fünfte Sammlung, die den geringsten Umfang, jede nur ein Capitel (51. 53) haben, sind entschieden später als die drei ersten und enthalten auch bloss nachzarathustrische Verse. Wichtig sind indess beide durch die Nennung der Freunde und Verwandten Zarathustra's. Ausser den in den frühern Sammlungen erwähnten Namen des *Kavâ Vîstâçpa*, *Frashaostra* und *Dējâmâçpa* finden wir auch den von *Maidjô-mâonhâ* (51, 19) und der Tochter Zarathustra's *Pouru-ćiçtâ* (53, 3). Am meisten Eigenthümlichkeiten, namentlich auch in sprachlicher Beziehung, hat die fünfte Sammlung. Sie ist zugleich die einzige, in der einer der alten indischen Götter, nämlich *Vaju* (53, 6), angerufen wird. Als ein Ganzes lässt sich keine von beiden betrachten; sie sind meist aus vereinzelten Versen zusammengesetzt. Ihrer Stellung nach sind sie nur als ein Nachtrag zu den drei ältern Sammlungen anzusehen. S. weiter die Einleitungen zu Cap. 51 und 53.

Wann und von wem diese fünf Sammlungen veranstaltet wurden, lässt sich beim Mangel aller Angaben in spätern Schriften natürlich nicht bestimmen. Dass diese lange vor der Abfassung des jüngern *Jaçna* und auch des *Vĕndîdâd* geschehen sein muss, ist aus §. 1 deutlich zu ersehen. Obschon jede Sammlung ein gewisses eigenthümliches Gepräge hat, so möchte ich doch nicht die einzelnen

Sammlungen bestimmten Familien zuweisen, wie diess bei den vielen kleinern Liedersammlungen, aus denen der *Rigveda* erwachsen ist, geschehen muss; denn an eine solche Fortpflanzung alter Lieder in einzelnen Familien kann nach dem Auftreten Zarathustra's bei den Irâniern nicht gedacht werden, da seine Lehre nicht zur Geheimlehre bestimmt war, sondern ein Gemeingut des ganzen Volkes oder wenigstens aller seiner Anhänger werden sollte. Die *Gâthâ's* mussten beim öffentlichen Gottesdienst vor dem Feueraltar gesungen werden und waren in den ältesten Zeiten, als ihre Sprache noch Volkssprache war, gewiss jedermann verständlich. Dagegen liegt die Vermuthung nahe, dass sie, wie die *Gâthâ's* des *Buddha*, von den ersten Anhängern und Schülern des Zarathustra gesammelt wurden. Aber dagegen scheinen mehrere Gründe zu sprechen. 1) Die Sammlungen sind zu klein, als dass angenommen werden könnte, sie enthielten auch nur das Wichtigste, was der grosse Prophet während seines reichen Lebens wirkte und dichtete und was doch seinen Jüngern bekannt sein musste. 2) Sind die von Zarathustra selbst und die von seinen Freunden und ersten Jüngern herrührenden Verse nicht geschieden, was, hätten die Schüler die Sammlung veranstaltet, bei der grossen Verehrung, die dem Meister gezollt wurde, gewiss geschehen sein würde. 3) Wäre es kaum denkbar, dass die Jünger vorwiegend solche Verse, die oft gar keinen Zusammenhang haben, ihrem Inhalt nach aber deutlich als Theile eines grössern Ganzen sich ergeben, gesammelt und aus dem Zusammenhang der vollständigen Lieder herausgerissen haben sollten. 4) Sind die ersten Freunde und Jünger Zarathustra's *Kavâ Vîstâçpa, Frashaostra, Dĕǵâmâçpa* etc. in allen fünf Sammlungen in der Art genannt, dass nicht angenommen werden kann, sie selbst hätten die Sammlung veranstaltet; so haben sie z. B. ehrende Prädikate, gerade wie Zarathustra selbst, *Frashaostra* und *Dĕǵâmâçpa* heissen *hvôgvâ* (s. darüber zu 46, 16), *Maidjômâoṅhâ* und die *Haêćataçpa's* führen das Prädikat Zarathustra's *çpitama*, *Vîstâçpa* heisst gewöhnlich *kavâ* (dass dieser Beiname auch fehlen kann, und nicht etwa einen unzertrennlichen Theil des Namens bilde, beweist 28, 8). Wären sie selbst die Sammler, so würden wir diese Prädikate ebenso gut vermissen, als in den ächt zarathustrischen Stücken das Beiwort *çpitama* fehlt.

Da sich somit durchaus nicht wahrscheinlich machen lässt, dass Zarathustra's Jünger die Liedersammlungen veranstaltet haben, so sind wir zu der Annahme genöthigt, dass sie erst nach jener Zeit des grossen Religionskampfes, nachdem auch die Jünger des grossen Propheten bereits vom irdischen Schauplatz abgetreten waren, gemacht worden sind. Wie sich namentlich aus den drei letzten Sammlungen und auch aus einzelnen Versen der ersten (so 33, 14) ergiebt, war Zarathustra's Lehre bereits eine sichere Glaubensgrundlage seiner Gemeinde und er selbst Gegenstand der Reflexion bei den Bekennern seiner Lehre geworden; er galt bereits als Herr und

Haupt der ganzen irdischen Schöpfung (51, 12. 48, 7), was eines der Hauptdogmen des spätern Pârsismus ist, die sich aber in den ächten alten Stücken noch nicht entdecken lässt. Auch seine Freunde und Genossen sind bereits hochgefeierte Persönlichkeiten und ebenfalls Gegenstand der Speculation geworden. Diess alles konnte nur in einer Zeit geschehen, wo der persönliche Einfluss des Meisters und seiner Jünger nicht mehr wirken konnte und sie bereits Gegenstand der Verehrung geworden waren. Wenn wir 100—200 Jahre nach Zarathustra's Auftreten die Sammlung der *Gâthâ's* ansetzen, so dürfte dieser Zeitraum eher zu klein als zu gross sein.

Dass die Verse überhaupt aus so alter Zeit sich erhalten haben und dann später zusammengestellt wurden, hat gewiss einen gottesdienstlichen Grund. Wie bei den stammverwandten Indern bestimmte Verse alter Lieder beim Gottesdienst oder andern feierlichen Handlungen, bei Opfern, Bereitung des Somatranks, Streuung des heiligen Grases, bei Leichenbegängnissen etc. gesungen oder recitirt wurden, so dürfen wir sicher annehmen, dass die Irânier schon in der ältesten Zeit, vor und nach der Trennung von ihren Stammverwandten, bei den einzelnen gottesdienstlichen Handlungen, bei der Verehrung des Feuers, den Opfern, dem Ackerbau, der eine heilige Handlung ist, ebenfalls alter Verse und Sprüche sich bedienten. Vor dem Auftreten Zarathustra's waren diese ganz oder zum Theil identisch mit denen der wedischen Inder. Nachdem aber durch das Auftreten des grossen Propheten die Wedaverse als Zaubersprüche und Lügenwerk gebrandmarkt waren, so mussten die Irânier andere Verse bei ihren gottesdienstlichen Handlungen gebrauchen. Dass die von Zarathustra selbst und seinen Gefährten stammenden dazu verwandt wurden, obschon sie ursprünglich gar keine solche Bestimmung hatten, verstand sich bei der grossen Bedeutung, die alle von dem Religionsstifter selbst oder aus seiner Zeit stammenden Worte bei den Bekennern der neuen Religion haben mussten, ganz von selbst. Im Verlauf der Zeit, nachdem der neue Cultus fester geregelt war, entstand das Bedürfniss, diese Verse zu sammeln und zu ordnen und daraus ein für alle Zeiten geltendes kanonisches Buch zu machen. Da neben den bloss beim Gottesdienst gebrauchten Versen auch noch einzelne wenige grössere Lieder, wie Cap. 30, sich erhalten hatten, so wurden auch diese mit aufgenommen. Ueberhaupt müssen die Sammlungen zu einer Zeit veranstaltet worden sein, in der schon ein grosser Theil des alten Liederschatzes unwiderbringlich verloren war. So enthalten diese fünf Sammlungen sicher fast alles, was schon in früher Zeit von Zarathustra selbst hergeleitet wurde. Die Sammlungen haben grosse Aehnlichkeit mit denen des *Sâmaveda* und *Jaġurveda*, insofern sie mehr vereinzelte Verse und Bruchstücke als ganze Lieder enthalten. Ob ein *Rigveda*, d. h. eine möglichst vollständige Sammlung g a n z e r Lieder, bei den Irâniern überhaupt existirte, möchte zu bezweifeln sein; Spuren davon lassen sich keine entdecken, wenn man nicht einzelne im

Vendidad (namentlich Fargard 2 u. 3) erhaltene Verse dazu rechnen will. Auch die übrigen wenigen im Jaçna zerstreuten Verse (15, 2. 54) sprechen nicht dafür.

3. Sprache und Metrum.

Die Sprache der *Gâthâ's* unterscheidet sich von der des grössten Theils des Zendawesta und bildet einen eigenen Dialekt. Ausser den fünf *Gâthâ's* sind in demselben nur sehr wenige Stücke vorhanden, die aber sichtlich ebenfalls der ältern Literatur angehören. Das an Umfang bedeutendste ist der *Jaçna haptañhaiti* (Jaç. 35—42), eine kleine Sammlung älterer Gebete. Sonst sind nur noch einige wenige Verse hieher zu rechnen, wie die drei heiligsten Gebete (Jaç. 27, 13 ff. 4, 26 und Jaç. 15, 2), das *Airjĕma-* (Jaç. 54) und das *Fshûsô-mãthrô-*Gebet (Jaç. 58), sowie einige kleine poetische Stücke des Vendidad (2, 26. 3, 35), wo indess einige der äussern Spuren, wie Dehnung des Schlussvokals, verwischt sind.

Vor allem fragt es sich, ob dieser Dialekt nur dem Alter oder auch dem Ort nach von der gewöhnlichen Sprache des Zendavesta, in der der *Vendidad*, der jüngere *Jaçna*, *Vispered* und die *Jeschts* nebst den andern liturgischen Stücken abgefasst sind, verschieden sei. Westergaard (Einleitung zu seiner Ausgabe des Zendawesta, p. 16, not. 2) behauptet, dass der Unterschied zwischen diesen beiden Dialekten weniger in der Zeit als im Ort liege und dass der rauhere Dialekt des *Jaçna* (d. h. des älteren *Jaçna* mit den *Gâthâ's* an der Spitze) einer Gebirgsgegend, der andere dagegen als weicher dem mildern Klima der Ebene angehöre. Wenn sich nun auch nicht läugnen lässt, dass einige Spuren auf eine etwas verschiedene Oertlichkeit führen, so sind diese doch nicht hinreichend, um ein allzugrosses Gewicht auf diesen Unterschied zu legen. Er scheint etwas harter zu sein, als der gewöhnliche Dialekt, wie die öfter vorkommenden Häufungen von Consonanten zu Anfang der Worte, so *ptâ*, Vater, für *pitâ* oder *patâ*, *khçâi*, ich will sein, für *hiçâi*, *khshmâ*, ihr, für *hishmâ*, wie am Ende zeigen, vgl. die Imperfecta *tâst* für *tashat*, er schuf, *môiçt* für *môithaṭ*, er stiess, *ćôist* für *ćôithaṭ*, er wusste, etc., in denen sämmtlich das *a* der letzten Sylbe ausgestossen ist. Aber der gewöhnliche Dialekt ist auch nicht ganz frei von solchen Härten, wie die Bildungen *khstâ* für *histâ*, *fstâna* für *pistâna* beweisen. Daher kann aus diesen Consonantenhäufungen auch nicht mit Sicherheit auf einen besondern Gebirgsdialekt geschlossen werden. Neben diesen Härten finden sich indess Spuren entschiedener Weichheit, woraus man, da diese im gewöhnlichen Dialekt fehlen, das gerade Gegentheil, dass der Gâthâdialekt den Ebenen angehöre, vermuthen könnte. Hieher gehören vor allem die so häufigen Erweichungen einzelner Consonanten und ganzer Gruppen, wie *vâżdrĕñg* für *vâçtrĕñg* von *vâçtra*, Flur, *âdrĕñg* für

âthrēñg von *âtar*, Feuer (beides Accus. plur.), ferner die Auflösungen einfacher Sylben in doppelte durch Verwandlung des Halbvokals *j* in ein *ē*, so *ēeâ* = *jâ*, Dehnung von Vokalen im Inlaut, wie *çpitâma* für *çpitama*, und Auslaut. Die Dehnung des Schlussvokals eines Wortes ist so durchgängig im ältern Dialekt, dass sie gerade eine seiner Haupteigenthümlichkeiten bildet. Diese Umstände machen die Vermuthung, er sei ein Gebirgsdialekt, unwahrscheinlich; aber sie beweisen auch nicht das Gegentheil, dass er etwa den Ebenen angehöre. Dagegen lassen sich mehrere dieser Erscheinungen aus der Liederform und dem Singen oder Recitiren der *Gâthâ's* erklären. Die einzelnen Laute wurden sehr deutlich und bestimmt ausgesprochen, ebenso die einzelnen Worte bei der Recitation möglichst geschieden, wohl gerade so, wie diess in der Schrift geschehen ist. Da die Wörter so ungemein häufig auf Vokale auslauten, so konnte das Wortende am deutlichsten durch Dehnung des Schlussvokals hervorgehoben werden. Einen bloss metrischen Grund kann dieselbe nicht haben, da sie auch in den prosaischen Stücken des *Jaçna haptañhaiti*, die wohl auf dieselbe feierliche Weise wie die *Gâthâ's* recitirt oder gesungen wurden, sich findet. Vom Accent konnte sie auch nicht wohl herrühren, denn dann müsste bei allen Wörtern der Accent auf die letzte Sylbe gefallen sein, was nicht bewiesen werden kann; zudem kann der Accent kaum die Kraft haben, die Vokale, auf die er fällt, durchgängig zu dehnen, wie wir diess weder im Sanskrit noch im Griechischen finden. Die übrigen Dehnungen, wie *çpitâma*, können metrische Gründe haben, wie wir ja derartige metrische Dehnungen auch im Weda finden. Ebenso haben die Verkürzungen zum Theil auch metrische, zum Theil aber auch Accent-Gründe, wenn der Ton rasch nach hinten eilte, so sicher bei *ptâ* für *pitâ* = πατήρ. In Folge dieser Verkürzungen mussten Gruppen von Consonanten, die öfter etwas hart lauten, entstehen; so konnte *hiçâi* bei Ausstossung des *i* nur *khçâi* werden, da *hs* keine Lautverbindung ist, weil das weiche *h*, um sich halten zu können, sogleich zu *kh* sich erhärten muss.

Wenn auch aus den bis jetzt angeführten Eigenthümlichkeiten kein sicherer Schluss auf eine örtliche Verschiedenheit der beiden Dialekte gemacht werden kann, so lassen sich dagegen einige andere aufzeigen, die dieser Vermuthung mehr Raum zu geben scheinen. Hieher gehört vor allem das ungewöhnlich häufige Vorkommen des Vokales *ē*, der dem Anschein nach (s. die Grammat.) nur eine Abart des *í* ist, namentlich für *ô* im Auslaut, so *kē* für *kô*, *jē* für *jô*, *vē* für *vô*, *nē* für *nô*, *vaćē* für *vaćô*, und *e*, so *avarē* für *avare* = *avô*, Hilfe. Ein metrischer oder ein in der Recitation liegender Grund kann hier nicht angenommen werden; ein derartiger Vokalwechsel weist auf eine wirklich dialektische Verschiedenheit, und zwar hier weniger auf eine zeitliche, als eine örtliche. Indess ist dieser Wechsel nicht durchgreifend, da wir oft genug auch *ô* im Auslaut finden. Eine andere mehr locale Eigenthümlichkeit ist der Wechsel

des *t* mit *ç* am Ende; so haben wir *ćinaç* (part. praes.) für *ćinat*, *çtavaç* für *çtavat* etc., aber auch dieser ist nur zerstreut und nicht durchgreifend genug, um viel darauf gründen zu können. Andere Spuren einer verschiedenen Oertlichkeit lassen sich nicht auffinden. Da diese somit ganz gering sind, so sind wir auch gar nicht berechtigt, eine bedeutende örtliche Verschiedenheit der beiden Dialekte anzunehmen. Derartige kleine Verschiedenheiten in der Vokalaussprache finden sich oft in nahgelegenen Orten; sie scheinen mehr die eines kleinen Bezirkes, vielleicht nur eines einzelnen Dorfes zu sein. Dass sie aber so treu bewahrt worden sind, beweist, dass sie für sehr wichtig gehalten wurden. Daher liegt die Vermuthung nahe genug, es sei der Dialekt von Zarathustra's Heimathsort gewesen. Diess ist um so wahrscheinlicher, als Zarathustra ja bei grossen Volksversammlungen seine Lieder und Sprüche vortrug, sodass jedermann seinen Dialekt hören konnte. Bei der grossen Wichtigkeit, die man seinen Worten beilegte, säumte man gewiss nicht, sie möglichst getreu so, wie der Prophet sie selbst gesprochen, der Nachwelt zu überliefern.

Weit grösser und bedeutender sind dagegen die Unterschiede des Alters. In dieser Beziehung steht der Gâthâdialekt zu dem gewöhnlichen Baktrischen in demselben Verhältniss wie die Sprache der Weda's zum classischen Sanskrit oder wie das Griechische des Homer zu dem classischen. Dieser Unterschied zeigt sich sowohl in der Formenlehre als im Wortschatz. Da alles dieses näher und eingehender in der Grammatik behandelt wird, so genügt es, hier einige wichtige Punkte hervorzuheben. Vor allem ist die Tmesis, die Trennung der Präposition von ihrem Verbum, wie im Weda und Homer, hieher zu rechnen. Ebenso finden wir durchgängig den (wedischen) Infinitiv auf *djâi*, der in den spätern Büchern kaum zu treffen ist. Der Dual ist vollständiger erhalten, sowohl im Nomen als im Verbum. Der Genitiv sing. hat noch die regelrechte Form *ahja* oder härter *aqja* = *asja*, während später die kürzere *ahê* gebräuchlich ist. Der Accusat. plur. der Nomina auf *a* endigt sich auf *ĕñg*, vor *ćâ* auf *ãç* und entspricht genau der wedischen Form auf *âns*. Unter den Verbalbildungen ist vor allem die erste Person Conjunct. sing. (Voluntat.) auf *âi* und kürzer *â* bemerkenswerth. Das Augment erscheint noch freier gebraucht, so beim Imperativ und Conjunctiv, wie wir ähnliches auch im Weda finden. Ueberhaupt sind die grammatischen Formen durchgängig fester und bestimmter als in der spätern Sprache, und von der Casusverwirrung der letztern ist in der Liedersprache kaum etwas zu verspüren. Ausserdem finden wir manche eigenthümliche, aber wie die Sprachvergleichung zeigt, sicher alte Formen; so *maibjâ* = *mihi*, mir, *taibjâ* = *tibi*, dir, *mahjâ*, *maqjâo*, meiner, *thwahjâ*, *thwaqjâo*, deiner; *khshmâ*, ihr *(si + sma)*, *ĕhmâ (i + sma)*, dieses da, eben das, *ćahjâ*, wessen? *ćôis*, von wem, wessen? *ćići*, was nur, *zdî*, sei, *çãç*, seiend, = *sant* (oder eher gleich *asant*, von *aç*, er war),

içôjâ, ich möchte haben, *akôjâ*, ich will mich schlimm zeigen (s. zu 43, 8), u. s. w.; ferner ältere Pronominalpartikeln wie *hjaț*, da, daher, *jjaț*, woher, nämlich, *gaț* (von dem wedischen *gha* = γε), *îm*, *î* etc. Ebenso wie in der Grammatik zeigt sich auch im Wortschatz durchgängig eine wirklich ältere Sprache. Manche Wörter und Wortgebilde sind später ganz verloren oder nur als Reminiscenzen gebräuchlich; so *râni* = *arani*, Reibholz, der Name der Erde *rânjôçkereti*, *tashâ*, Bildner, *maretan*, Sprecher, *apan*, ein Wegnehmer, *urvâtem*, der Ausspruch, *irikhtem*, Abwehr, *airjēmâ* in dem Sinne von Client, Genosse, = *arjaman*, *çarî*, Schöpfung, *arem-pithwâ*, Mittag, *ãçti*, Angst, *debãz*, verdoppeln, *uvapaçti*, Flur, *añgrô* = *angiras*, *arem* = *aram*, bereit, vorhanden u. s. w.

Hieraus ergiebt sich mit Sicherheit, dass der Gâthâdialekt älter sein muss, als die gewöhnliche Sprache. Jener Dialekt läuft der Sprache des Weda ganz parallel und ist sicher, wie wir weiter im folgenden Abschnitt sehen werden, ebenso alt und nur mundartlich davon verschieden. Von allen irânischen Dialekten ist er der älteste und hat die grammatischen Formen am treusten und vollständigsten bewahrt. S. weiter die Grammatik.

Die Metra der *Gâthâ's* zeigen keine grosse Mannigfaltigkeit. Wir können vier Arten unterscheiden, nach welchen die einzelnen Sammlungen geordnet sind. Bei jedem hat die Strophe eine bestimmte Anzahl von Verszeilen. Die erste Sammlung hat fast durchgängig ein 16sylbiges Metrum; drei Verszeilen bilden eine Strophe. Der Quantität nach ist es vorwiegend jambisch; doch lassen sich hier keine bestimmten Gesetze auffinden. Jede Strophe hat 48 Sylben und entspricht somit einer doppelten wedischen *Gâjatrî* oder einer $1\frac{1}{2}$fachen *Anushțubh*, woraus der *Çloka* hervorgegangen ist. Die Grundlage dieses Metrums sind 8füssige Halbverse, woraus bei den Indern sowohl die *Gâjatrî* als der *Çloka* hervorgegangen ist. Wir haben demnach in der Mitte eines jeden Verses, meist nach dem siebenten Fuss, eine Cäsur anzunehmen. Die zweite und dritte Sammlung zeigen gleichmässig ein 11sylbiges Metrum, nur mit dem Unterschied, dass es in jener fünf-, in dieser nur viermal in der Strophe wiederholt ist. Letzteres ist vollständig die wedische *Trishțubh*. Nur selten fehlt eine Sylbe. Die vierte Sammlung zeigt ein 14sylbiges Metrum, das dreimal wiederholt eine Strophe bildet. Dieses ist nur eine Abkürzung des 16sylbigen, indem jedem Halbvers *(Pada)* bloss 7 Sylben gegeben, sie also durchgängig katalektisch sind. Die fünfte Sammlung vereinigt diese drei Arten von Metra, die jedoch öfter gestört sind. Sie hat vierzeilige Strophen; die zwei ersten haben ein kürzeres, die beiden letztern ein längeres Metrum. Bei dieser Sylbenzählung gelten *ere* und *are*, wenn ein einfacher Consonant folgt (*erezûs* 43, 3, *pereçaț* 43, 7) einsylbig, das *e* im Inlaut wird oft gar nicht gezählt, da es nur den Sinn eines hebräischen *Schwa* hat (vgl. *aêshemem* 30, 6), ebenso das

kurze *a*, namentlich in *skjaothana*. Consonantengruppen wie *nj*, *rj*, *rv* mit folgendem Vokal gelten als zweisylbig (*jêçnjâ* 30, 1, *frjâi* 44, 1, *açrvâtem* 30, 3). S. weiter hierüber die Grammatik.

4. Dichter und Zeitalter.

Als Dichter der *Gâthâ's* ist im Zendawesta selbst (Jaç. 28, 1. 53, 1. 57, 8) Zarathustra genannt. Diese Angabe hat an sich mehr Wahrscheinlichkeit als die der jetzigen Pârsen, welche den ganzen Zendawesta dem Zarathustra zuschreiben; denn in diesem selbst wird ausser den *Gâthâ's* nichts ausdrücklich auf Zarathustra selbst zurückgeführt; im Vendidad und den übrigen spätern Schriften wird von ihm in der dritten Person geredet, so dass diese Schriften auch nicht einmal den Anschein haben, von Zarathustra selbst verfasst zu sein, sondern nur als Berichte über seine von Gott empfangenen Belehrungen gelten wollen. In den *Gâthâ's* dagegen spricht der Dichter durchgängig in der ersten Person, der Einzahl (30, 1. 44, 1. 45, 1 etc.), der Zweizahl (46, 16. 43, 10 etc.) und der Mehrzahl (30, 9. 32, 1 etc.); daneben finden sich freilich auch Verse, wo von Zarathustra in der dritten Person geredet wird (29, 8. 33, 14. 49, 12). Der Dichter, der in der ersten Person von sich redet, kann natürlich auch ein anderer als Zarathustra sein und ist es in mehreren Stücken sicher. Aber es sind sichere Zeichen vorhanden, dass Zarathustra selbst wirklich mehrere der vorhandenen Lieder und Liederverse gedichtet hat. Um diese wichtige Thatsache beweisen zu können, müssen wir vor allem die Art und Weise, in der der Name *Zarathustra* erwähnt wird, besprechen. Diese ist eine dreifache. 1) Der Name findet sich in Verbindung mit der ersten Person sing. verbi 43, 8: Diesem (dem *Çraosha*) sagte ich: erstlich bin ich Zarathustra (er war nach seinem Namen gefragt worden); zeigen will ich mich jetzt als Feind der Lügner, aber als mächtigen Helfer der Wahrhaftigen, und mit dem Pronomen der ersten Person 46, 19: wer mir (für mich), dem Zarathustra, dieses wirkliche Leben am meisten fördert (am meisten zum Gedeihen des Lebens durch Ackerbau, Baumpflanzung etc. beiträgt), dem wird als Lohn das Geistesleben verliehen. 2) Zarathustra wird mit Namen angeredet 46, 14: wer ist dein wahrhaftiger Freund, Zarathustra? Die Antwort ist, dass dieser *Kavâ Vîstâçpa* sei. 3) Am häufigsten wird von Zarathustra in der dritten Person geredet. In diesem Fall wird er einmal so erwähnt, dass er unverkennbar als Anwesender oder wenigstens als Mitlebender erscheint; so 28, 7: gieb dem Zarathustra und uns mächtige Hilfe; und 43, 16 [1]): So, Lebendiger! betet Zarathustra selbst für jeden, der den

[1]) Nachdem v. 15 ein ächt zarathustrischer Spruch angeführt worden.

(guten) Geist wählt, d. h. für jeden seiner Anhänger. Die übrigen Stellen (29, 8. 33, 14. 46, 13. 49, 12. 50, 6. 51, 11. 12. 15. 53, 1. 2) lassen es ganz zweifelhaft, ob Zarathustra noch als lebend zu denken ist oder nicht; mehrere führen entschieden darauf, dass sein Wirken schon ganz abgeschlossen und ein Gegenstand der Speculation geworden war (33, 14. vgl. 48, 4. 51, 12), und seine Person selbst bereits als heilig betrachtet wurde (46, 13), wie namentlich aus dem Prädikat *çpitama,* hochheilig, zu erhellen scheint (29, 8. 51, 11. 12. 53, 1). Aber aus den unter 1) angeführten Stellen folgt mit Sicherheit, dass Zarathustra selbst der Dichter ist. In dieser Art hätte doch sicher keiner der frühesten Nachfolger (und nur an die ältesten ist in den *Gâthâ's* zu denken) des Propheten aus Ehrfurcht vor dem grossen Meister zu reden gewagt; denn er würde dadurch einen groben Betrug begangen haben; ein solcher aber konnte, da Zarathustra vor grossen Volksversammlungen öffentlich lehrte, in früher Zeit nicht gut gewagt werden und hätte auch keinen Sinn noch Zweck gehabt. Die unter 2) ausgehobene Stelle scheint sich auf ein Zwiegespräch zwischen Zarathustra und einem seiner Freunde zu beziehen. Von den unter 3) ausgeschriebenen beweist wenigstens 28, 7, namentlich wenn man die zwei nachfolgenden Verse vergleicht, dass Zarathustra selbst bei der Opferhandlung, während welcher jene Verse recitirt wurden, zugegen war. 43, 16 ist das Beten Zarathustra's für seine Anhänger als ein wirklich geschehendes, gegenwärtiges, nicht als ein geschehenes erwähnt.

Steht schon hiedurch unzweifelhaft fest, dass wir in den *Gâthâ's* wirklich von Zarathustra selbst oder von seinen nächsten Freunden herrührende Verse besitzen, so kann diess noch weiter aus dem Inhalt vieler Stücke mit der grössten Wahrscheinlichkeit gefolgert werden. Hier kündigt sich ein Mann als Prophet an (32, 13), sagt, dass ihm von *Ahuramazda* öffentlich aufzutreten (43, 12) befohlen sei; er fragt Gott und wird von ihm unterrichtet (Cap. 44), er tritt vor grossen Volksversammlungen wirklich auf, fordert Glauben an seine neue Lehre und eine entschiedene Trennung der Wahrhaftigen und der Lügner (Cap. 30. 45, 1—5); er beruft sich auf göttliche Offenbarungen und auf die Sprüche des Erdgeistes (30, 1. 2); seine Grundlehren sind die Existenz von zwei Urkräften, dem Sein und Nichtsein, dem Guten und Bösen, in der Dreiheit von Gedanken, Wort und That (30, 3); er bekämpft aufs heftigste den Götzendienst und die Lehren der Götzenpriester als Unheil und Verderben bringend (Cap. 32), fordert sogar zur Ermordung der Götzendiener auf (31, 18. 46, 4) und findet natürlich viel Widerstand (32, 13. 34, 7. 46, 1); er ist umgeben von Freunden, die *Frashaostra, Vîstâçpa* und *Dē-ǵâmâçpa* heissen (49, 8. 9. 46, 14); daher redet er öfter in der Mehrzahl: wir wollen sein (32, 1. 49, 8. vgl. 30, 6. 9), und auch in der Zweizahl: rettet uns beide (34, 7), komm mit den Treuesten, *Frashaostra,* die wir

beide erwählt (46, 16); aus welch letzterer Stelle klar ist, dass der eine von den beiden *Frashaostra* heisst.

Nach alle dem zu schliessen, war dieser Mann eine gewaltige hervorragende Persönlichkeit, der durch seine Lehre und durch seine Bekämpfung des althergebrachten Götterglaubens eine grosse geschichtliche Bewegung hervorrief, deren Schluss eine gänzliche Trennung der beiden streitenden Religionen war. Seine Lehre war etwas Neues und begeisterte viele ihm nachzufolgen. Wer anders kann dieser gewaltige Mann gewesen sein als Zarathustra, den die Irânier als ihren Religionsstifter nennen? Er tritt als handelnde Person auf, nicht bloss als solche, über die berichtet wird, wie später durchgängig. Indess haben wir noch einen andern Beweis, als einen blossen, wenn gleich folgerechten und sichern Schluss, dass jene hervorragende Persönlichkeit wirklich Zarathustra selbst ist. Die Lehre von der Dreiheit: Gedanken, Wort und That, die sich 30, 3 vorgetragen findet, wird 33, 14 gerade eine der Grundlehren Zarathustra's genannt, vgl. 48, 4. Der Dichter von 30, 2 beruft sich auf die Aussprüche der Erdseele; 29, 8 ist Zarathustra ausdrücklich als derjenige genannt, der ein der Erdseele von *Ahuramazda* gegebenes Orakel den Menschen überbringen soll, und 50, 6 erscheint er geradezu als Dolmetscher der Geheimnisse derselben. Die Namen *Vístâçpa*, *Frashaostra*, *Gámâçpa* gehen durch die ganze parsische Sage als die der Freunde und eifrigsten Anhänger Zarathustra's.

Dass somit in den Liedersammlungen ächte zarathustrische Verse vorhanden sind, lässt sich hienach nicht bezweifeln. Zu diesen rechne ich 28, 11. 12. Cap. 30. 31, 6—22. Cap. 32. 33, 1—5. Capp. 43. 44. 45, 6—10. 46, 1—11. 16—19. Cap. 47. 49, 6—11. Sie sind an der einfachen, klaren und schwungvollen Sprache (vgl. namentlich Cap. 30. 31, 7. 8. 44, 3 ff. 45, 6—10), während die übrigen oft allen poetischen Schwunges entbehren und nur in metrische Formen gebrachte Prosa sind, sowie an der scharfen und zum Theil rein persönlichen Polemik gegen die Abgötterei und die Götzenpriester leicht kenntlich (vgl. Cap. 32. 31, 17 ff. 44, 12 ff.). Besonders stark tritt in diesen Versen *Ahuramazda* nur als der einzige wirkliche wahre Gott, der Schöpfer des Himmels und der Erde (44, 3—5), der Geister- wie der Körperwelt (31, 7. 8), vor den übrigen himmlischen Genien hervor (47), während in den nicht-zarathustrischen Stücken diese weit häufiger mit ihm und neben ihm angerufen werden. Stark betont wird auch die Zweiheit von Körper und Geist, der das irdische und das geistige Leben entspricht. In sprachlicher Hinsicht bemerken wir mancherlei Eigenthümliches. Vor allem die Formeln: diess will ich fragen, dein dacht' ich, so will ich nun verkündigen (vgl. § 3); die Zusammenstellung von *qaêtus*, Herr, *airjĕmâ*, Schutzgenosse, Freund, und *verezĕna*, Diener (32, 1. 33, 3. 4. 46, 1. 49, 7); die Redeweise: wie einer dem Freunde giebt oder wie ein Freund dem Freunde giebt (43, 13. 46, 2), der Meinige (sage

es) dem Deinigen 44, 1. vgl. 46, 7; die Ausdrücke *maretânô*, Propheten, eigentl. Sprecher (30, 6. 32, 12. vgl. 43, 14), *ãnmâ*, Seele (30, 7. 44, 20. 45, 10), *añgrô* = *añgiras*, hell, glänzend (43, 15. 44, 12).

Der grössere Theil der Verse der Liedersammlungen stammt indess nicht von Zarathustra, sondern rührt theils von seinen ersten Jüngern und Gefährten, theils von noch spätern Nachfolgern her. Eines der sichersten Kennzeichen, dass ein Vers nicht von Zarathustra herrührt, ist das Prädikat *çpitama*, das er sich selbst nie beilegt und das ihm auch seine Freunde noch nicht gegeben zu haben scheinen (28, 7); von selbst versteht sich die nichtzarathustrische Abfassung eines Verses, wenn von ihm in der dritten Person gesprochen wird (33, 14. 50, 6); ebenso wenig können solche Verse von ihm herrühren, die Anspielungen auf ihn enthalten, wie 34, 2. 48, 7, wo von dem heiligen Manne, dem Grossen, der Abtrünnige verstösst (33, 9), die Rede ist, noch weniger die, in denen er bereits eine dogmatische Persönlichkeit als Herr der ganzen Schöpfung (51, 12) und seine Lehre Gegenstand der Speculation geworden ist (48, 4). Von wem diese Stücke verfasst seien, lässt sich natürlich nicht bestimmen. Nur haben wir allen Grund zu vermuthen, dass manches den Gefährten Zarathustra's zugeschrieben werden darf, wie 28, 7—9, wo der Dichter von *Vîstâçpa*, *Frashaostra* und *Zarathustra* als anwesenden Personen redet, 33, 6—10 wo auf Zarathustra (*magavâ*, v. 7) als einen Lebenden angespielt wird. Viele Verse wurden indess wahrscheinlich erst von spätern Dichtern verfasst, die 100 Jahre oder noch länger nach Zarathustra lebten.

Ob wir auch vorzarathustrische Verse in den Liedersammlungen haben, ist etwas fraglich, doch, da sich Zarathustra selbst auf Propheten (30, 6) beruft, nicht unwahrscheinlich. Vielleicht gehört zu diesen 28, 2—6 (s. p. 40) und 31, 2. 3 (s. I, p. 118).

Die Zeit der Abfassung genau zu bestimmen, ist bei allem Mangel chronologischer Daten ein Werk der Unmöglichkeit; wir werden uns, wie bei den Weden, mit allgemeinern Schätzungen begnügen müssen. Die Frage ist um so wichtiger, als sie mit der von Zarathustra's Zeitalter eigentlich identisch ist. Vor allem fragt es sich, welche Zeit und Verhältnisse finden wir geschildert, die uns einen Anhaltepunkt zu Schlüssen geben können. Der kräftige polemische, ja selbst fanatische Geist, der in den ältern Liedern weht, weist auf die Zeit eines grossen Religionskampfes, der zwischen zwei stammverwandten Völkern, die bisher dieselbe Religion und Sitten gehabt und friedlich neben einander gewohnt hatten, ausgebrochen war. Dass die Völker wirklich nahverwandt waren und zusammen lebten, geht klar aus 30, 2. 29, 5. 33, 1—5 hervor; 34, 7 ist sogar von dem Nächsten die Rede, der für immer vom Himmel ausgeschlossen werden soll. Der Kampf ist vorzugsweise gegen die *Daêvâ's* oder Götter und die *Kâvajas* und *Karapanô* als deren

Priester und Propheten gerichtet; einer derselben heisst *Grēhma* (32, 12—14); ein anderer Feind des neuen Glaubens ist *Bĕñdvô* (49, 1. 2); als Feind überhaupt ohne nähere Beziehung auf den Glauben ist *Frjâna* (46, 12) aufgeführt. Die Verehrer der Götter heissen *dregvâo*, d. i. Lügner, die Verehrer *Ahuramazda's ashavâ*, d. i. Wahrhaftige. Der grosse Kampf scheint blutig gewesen zu sein, da einigemal Schlachten und streitende Heere erwähnt werden (32, 7. 44, 15) und von der Ermordung der Lügner mit dem Schwerte die Rede ist (31, 18. vgl. 46, 4). Wer diesen Kampf hervorgerufen, ist nicht genau zu ermitteln. Keine Spur führt auf den Anfang desselben; überall finden wir uns mitten darein versetzt. Nur soviel ist klar, dass es nicht bloss eine neue, vom bisherigen Volksglauben abweichende Lehre, sondern auch eine neue Sitte war, die jene gewaltige Bewegung verursachte. Die neue Lehre war die von zwei Grundkräften, dem Sein und Nichtsein, Guten und Bösen in Gedanken, Wort und That; dieser schloss sich die von *Ahuramazda*, als dem einzig wahren Gott und Schöpfer des Himmels und der Erde, der mit mannigfachen Kräften ausgestattet ist und der das Reich des Guten fördert, an. Die neue Sitte war der Ackerbau und das sesshafte Leben. Ueberall wird die Bebauung der Erde als ein verdienstliches Werk gepriesen und mit besonderem Nachdruck hervorgehoben; sie selbst unter mehreren Namen, *Ârmaiti*, *Rânjôçkereti*, gepriesen; der Erdgeist selbst wird redend eingeführt (29. 50) und verlangt Hilfe und Schutz gegen die Verderber. Besonders eifrig wird über der Erhaltung der *Gaêthâ's*, der eingefriedigten Familienbesitzungen, welche von den Feinden so häufig angegriffen werden, gewacht. Die Gegner sind Feinde des Ackerbaus und suchen die Besitzungen zu zerstören, daher wird eine Trennung von ihnen gefordert (29, 5. 30, 2). Daraus ist klar, dass es nicht etwa fremde turânische Stämme waren, die Raubzüge gegen die Irânier unternahmen, sondern Leute des gleichen Stammes, welche die neue Sitte des Ackerbaus hassten und lieber das alte Nomadenleben fortsetzen wollten. Ackerbauer *(vâçtrja)* und Nichtackerbauer *(avâçtrja)* stehen sich ebenso schroff gegenüber als der Wahrhaftige und der Lügner (31, 9. 10); der Vermögende, der Landmann, ist dem Lügner geradezu entgegengesetzt (29, 5). So hängt die neue Lehre mit einer neuen Culturepoche zusammen; sie entstand also zur Zeit, als ein Theil der alten Arier von dem Nomadenleben, wie wir es im Weda herrschend finden, zum Ackerbau und zur Gründung fester erblicher Besitzungen fortschritten. Aber wie hängt die Einführung des Ackerbaus mit der Bekämpfung der Vielgötterei und der Lehre von zwei Grundprincipien zusammen? Die Verehrung der Erdseele und Heilighaltung der Erde sollte man sich als die einzig natürliche Folge denken, und diess war auch sicher die erste. Aber da die neue Sitte als ein Abfall vom Glauben betrachtet wurde, so konnte der durch die anfangende Verschiedenheit der Lebensweise hervorgerufene Streit leicht zu einem Religionskampfe

werden. Doch ein solcher, namentlich wenn er nicht etwa gegen einzelne Gottheiten, sondern gegen ein ganzes Religionssystem gerichtet ist, muss durch eine grosse Persönlichkeit wachgerufen und geführt werden. Wie im Judenthum und Mohammedanismus jener Kampf gegen die Abgötterei von den Gründern des neuen Glaubens, Moses und Mohammed, angeregt und geführt wurde, so muss diess ebenfalls von dem Urheber der alten arischen Religionsbewegung, Zarathustra, geschehen sein. Der geschichtliche Zusammenhang zwischen der Einführung des Ackerbaus und Zarathustra's Lehre und Wirken scheint mir folgender zu sein. Die neue Sitte, Grundstücke einzufriedigen und zu cultiviren, hatte grossen Zwiespalt in der arischen Gemeinde hervorgerufen; die Priester eiferten gegen diese Aenderung der altväterlichen Sitten und sahen darin einen Eingriff in die Rechte der Götter, denen es allein zustand, Satzungen zu ändern. Die Priester mochten längere Zeit mit einigem Erfolg gegen die neue Sitte angekämpft haben, da sie als Besitzer altehrwürdiger und allgemein als heilig verehrter Lieder und Sprüche, denen man Wunderkraft zuschrieb, im höchsten Ansehen standen; aber sie konnten sie nicht mehr ausrotten. Bald musste sich bei den Anhängern der neuen Sitte die Ueberzeugung geltend machen, dass nur durch eine Bekämpfung des ganzen Götterglaubens und seiner Priester und durch Trennung von den nomadisirenden Brüdern dieselbe befestigt werden könne. Der Träger dieser neuen Idee war Zarathustra. Der neuen Sitte aufs eifrigste ergeben, sann er nach über den Grund des neuen Zwiespalts und über die Mittel, der neuen Sitte des Ackerbau's den Sieg zu verschaffen. Er fand, dass er, um erfolgreich gegen die heilig verehrten alten Lieder und Gebräuche, wie den Somacult, wirken zu können, neue Sprüche und Lieder als eine ihm unmittelbar gewordene göttliche Offenbarung vortragen müsse. In diesen legte er das Ergebniss seines Nachdenkens dar. Der Unterschied zwischen den Ackerbauern und den Nomaden, zwischen cultivirtem Land und Wildniss und weiter zwischen Leben und Tod war ihm ein so durchgreifender und unvereinbarer, dass er auf die Annahme zweier Grundkräfte, wobei ihm der Volksglaube von einem weissen und schwarzen Geist zu Hilfe kam, geführt wurde. Alles Gute und Nützliche in der Schöpfung hing ihm mit dem Feldbau, dagegen alles Böse und Schädliche mit der Wildniss und Wüste zusammen. Jeder, der der Bebauung des Bodens Widerstand leistete, galt ihm für einen Beförderer des Schlechten; solche waren vor allem die Priester des alten Götterglaubens und die Götter selbst. Hatte er einmal die Idee eines uranfänglichen Dualismus erfasst, so mussten die Götter und ihr Anhang sonach dem schlechten (32, 2), alles Lebenfördernde dagegen dem guten Grundprincip entstammen. Die nächste praktische Consequenz seiner Philosophie (das Weitere übergehen wir hier) musste die eifrige Bekämpfung des Götterglaubens, als der Wurzel allen Uebels, sein. Da ein längeres Zusammenleben beider Parteien nicht mehr möglich

war, so musste Zarathustra auf eine völlige Trennung, die sich bis auf die Familie erstreckte (33, 3. 46, 5), hinarbeiten. So wurde er der Führer einer grossen Bewegung, jedoch nicht der eines auswandernden Volks, sondern der eines bereits sesshaften; die Nomaden mussten vertrieben werden.

Wenn nun, wie sich nach dem Vorhergehenden nicht läugnen lässt, Zarathustra's Auftreten mit der Einführung des Ackerbaus und dem Uebergang zum sesshaften Leben zusammenhängt, so beweist dieser Umstand für die Bestimmung seines Zeitalters wenigstens soviel, dass es in ein graues Alterthum fallen muss, und an die Zeit des Darius Hystaspes, also an das 6. Jahrhundert vor Chr., nicht im entferntesten gedacht werden kann, da zu jener Zeit der Ackerbau in Irân längst eingeführt war. Diess musste ja schon geschehen sein, als das baktrische Reich gegründet wurde, denn Nomaden gründen als solche kein Reich; und dieses Reich, das die Heimath Zarathustra's war, wurde historischen Ueberlieferungen zufolge schon 1200 a. Chr. von Assyrien aus [1]) vernichtet. Zwischen der Gründung des Reichs und seiner Vernichtung liegt aber gewiss ein sehr beträchtlicher Zeitraum. Die alten Lieder kennen aber noch gar kein grosses Reich mit einem gewaltigen Herrscher an der Spitze, so wenig als die Wedalieder, sondern nur eine Art Gauverfassung. Am vollständigsten wird uns die Gliederung dieses Gemeinwesens 31, 18 vorgeführt, wo Haus *(demâna)*, Dorf *(viç)*, Stadt oder Bezirk *(shôithra)* und Land *(daqjus)* sich folgen; 31, 16 ist das zweite ausgelassen, 46, 4 nur Bezirk und Land, 48, 10. 12 Länder genannt; diese kleinern und grössern Ganzen hatten ein Oberhaupt, wie schon an sich leicht verständlich ist und durch die spätern Erwähnungen von Hausherr, Ortsherr, Bezirksherr [2]), Landesherr (Jt. 10, 18. 84. vgl. Jaç. 19, 18) bestätigt wird. Diese Oberhäupter scheinen viel Macht und Einfluss gehabt zu haben, da es in ihrer Gewalt stand, ganze Genossenschaften von der Annahme des neuen Glaubens zurückzuhalten (31, 18). Dabei soll nicht geläugnet werden, dass bei solchen Zuständen kein Oberherrscher dagewesen sein könne; nur soviel ist gewiss, dass wenn er vorhanden war, er nur geringe Macht hatte, da nirgends dieselbe hervorgehoben wird. Dass aber wirklich ein irânisches oder baktrisches Reich mit Königen an der Spitze im frühen Alterthum existirte, wissen wir aus den Classikern sowohl als aus dem *Shâhnâmeh*. In welchem Verhältniss steht nun dieses Reich zu der in den *Gâthâ's* angedeuteten Verfassung, die indess auch in den spätern Büchern des Zendawesta bewahrt scheint? Ich glaube,

---

[1]) Duncker, Geschichte des Alterthums, II, p. 305.

[2]) Für *shôithra* steht später gewöhnlich *zañtu*, eigentl. Geschlecht, Stamm, das sich in den *Gâthâ's* nur in dem Compositum *huzeñtus*, von edlem Geschlecht, nachweisen lässt.

dass sie die Anfänge desselben enthält und dass sich zu Zarathustra's Zeit das Königthum erst zu bilden anfing. So werden wir auch von dieser Seite auf ein graues Alterthum geführt.

Doch alle diese Schlüsse würden immer noch keinen zwingenden Grund enthalten, Zarathustra in eine so ungemein frühe Zeit zu setzen, wenn nicht die ältesten Urkunden des bekämpften arischen Brudervolks, die Weden, zu Hilfe kämen. Die bekämpfte Religion war die der alten Inder, noch ehe sie in das Gangesland gezogen waren und das eigentliche Brahmanenthum sich ausgebildet hatte. Dafür sind unwiderlegliche Beweise vorhanden. Bis jetzt war nur einer bekannt, dass der Name der indischen Götter, *deva*, im Zendawesta Bezeichnung der bösen Geister geworden ist. Ich habe noch zwei weitere und zwingendere Beweise gefunden. Der eine beruht auf den Namen der Götterpriester und wedischen Liederdichter, der andere auf der Verwünschung des Somatranks. Für die Priester, Propheten und Dichter der Gegenpartei finden wir drei Namen: *kâvajô* (32, 14. 46, 11. 44, 20), *karapanô* (32, 12. 46, 11. 48, 10. 51, 14) und *uçikhs* (44, 20). Der erste und dritte lassen sich im Weda nachweisen, der zweite wenigstens erschliessen (s. zu 32, 12 u. 14).

Kavi ist im Weda der Name der Seher und Opferpriester (Rv. I, 128, 8. 142, 8. 188, 1); durch den Genuss des Soma erlangt man die Kraft eines *kavi*, d. h. man wird ein Seher (Rv. I, 91, 14); der Somapriester führt geradezu diesen Namen (IX, 37, 6. 72, 6); da sie im Besitz höherer Weisheit und Einsicht sind, so werden sie um Rath gefragt und sind Propheten und Orakelpriester (I, 164, 6. VII, 86, 3); die Götter selbst, vornämlich *Agni*, führen diesen Namen (II, 23, 1. III, 14, 1 heisst er *kavitamaḥ*, d. i. der grösste *kavi*). (Vgl. weiter zu 32, 14.) Ueber *karapanô*, womit nur die Opferpriester bezeichnet zu sein scheinen, s. zu 32, 12. Der Name *uçikhs* findet sich als *uçiǵ* ebenfalls im Weda und bedeutet einen Weisen, Verständigen, wie deutlich aus Rv. II, 21, 5. X, 46, 2 hervorgeht, sicher nicht eifrig strebend, zugethan, wie das Petersburger Sanskritwörterbuch (I, p. 1009) will; *Çâñkh. Gr̊hj.* 6, 12, 19 ist es mit *kavi* zusammengestellt, gerade wie Jaç. 44, 20; es war wahrscheinlich nur ein anderer Name dafür. Dass die drei Worte: *kâvajô, karapanô* und *uçikhs* wirklich in den *Gâthâ's* eine schlimme Bedeutung haben, geht aus dem Zusammenhang der betreffenden Stellen (s. oben) mit vollkommener Sicherheit hervor. Dieser Umstand muss auf den ersten Anblick um so mehr befremden, als *kavi* bei den Irâniern der Ehrenname einer ganzen Dynastie, der Kajanier, war und Zarathustra's Freund, *Vîstâçpa*, denselben vor seinem Namen trug, denn *kai Gustâçp* der Pârsen ist nur aus einem *kavi Vîstâçpa* zu erklären. Dieser Ehrenname fehlt ihm wirklich auch in den *Gâthâ's* nicht; aber er lautet *kavâ*. Da aber im Baktrischen ein schliessendes *i* nie in *a* verwandelt wird, so liegt die Annahme nahe genug, es sei der ominösen

Bedeutung wegen absichtlich in *kavá* [1]) verändert worden. Dieser Umstand führt uns auf eine wichtige Thatsache.

Wie *kavi* in den *Gâthâ's* eine schlimme Bedeutung hat, so hat sie *kava* in dem Weda; *kavâsakhaḥ*, Freund des *kava*, *kavâri*, Anhänger des *kava*, *kavatnu*, sind lauter Bezeichnungen für Götterfeinde. Die den Worten im Petersburger Sanskritwörterbuch gegebene Bedeutung eigennützig, karg gründet sich auf eine falsche Etymologie; denn eine Wurzel *ku*, geizig sein, existirt nirgends, und auf das verkleinernde und herabsetzende Präfix *ku* kann es sicher nicht zurückgeführt werden; ein Wort wie *kavâsakhaḥ* setzt für das erste Glied nothwendig ein *kava*, aber sicher kein blosses *ku* voraus. Prüfen wir die Stellen. Rv. V, 34, 3:

jaḥ asmâi ghraṁse uta vâ jaḥ ûdhani somaṁ sunoti bhavati djumân aha apa apa çakraḥ tatanushṭim ûhati tanûçubhraṁ maghavâ jaḥ kavâsakhaḥ

wer ihm (dem Indra) bei Licht und Dunkel (d. i. stets) Soma presst, wird glänzend (von ihm erleuchtet); aber weit fort stösst der Mächtige (Indra) den, der Besitzungen [2]) von Gütern hat, den durch sich selbst Glänzenden (Mächtigen), den *Maghava*, der dem *Kava* folgt. Diese Stelle lässt sich vollständig nur aus den *Gâthâ's* erklären. Im ersten Halbverse sind die Verehrer des Indra, die ihm den Somatrank darbringen und dadurch zu Glanz und Macht gelangen, im zweiten ihre Gegner, die diese Ceremonie verachten und sich eigener Kraft rühmen, genannt. Dass Zarathustra gegen den Somacult eiferte, folgt sicher aus zwei Stellen der *Gâthâ's* (32, 3. 48, 10). Die Gegner haben ausgedehnte Besitzungen, aus denen sie vertrieben werden sollen; diess sind die *Gaêthâ's*. Der Name der Anhänger Zarathustra's ist *magava* (51, 15); da das Wort häufig genug im Weda in der Bedeutung Mächtiger vorkommt, so musste, um eine Zweideutigkeit zu vermeiden, das Beiwort *kavâsakhaḥ* zugesetzt werden; *kavâ* ist der Ehrenname von Zarathustra's mächtigstem Freund und Beschützer

---

[1]) Wenn 44, 20, wo die Götzenpriester gemeint sind, der Singular ebenfalls *kavâ* lautet, so ist diess sicher die Verbesserung eines Abschreibers, der den Sinn des schwierigen Verses nicht mehr verstand und dem aus dem Zendawesta nur ein Singular *kavâ*, aber nicht *kavi* bekannt war. Dass aber im schlimmen Sinne dieser wirklich vorkam, beweist der Genit. *kevînô* 51, 12.

[2]) *tatanushṭi* kann nur eine Abstractbildung von *tanus*, Körper, sein; die Reduplikation verstärkt die Bedeutung; sie darf nicht befremden, da sie im Wedadialekt noch sehr häufig ist. Dass es auf die *Gaêthâ's* sich bezieht, scheint mir Jaç. 43, 7, wo *gaêthâ* mit *tanus* zusammengestellt ist. Die Erklärung Jâska's (Nir. 6, 19) einer, der sich gern ausdehnen, schmücken möchte, d. i. hochmüthig, ist unstatthaft. Richtig bezieht er es jedoch auf den *ajaǵvan*, den Nichtverehrer der Götter.

Vîstâçpa seiner ganzen Familie. Den gleichen Sinn wie *kavâsakhaḥ* hat *kavatnu*, dem *Kava* eigen, d. i. ergeben; Rv. VII, 32, 9:

mâ sredhata somino dakshatâ mahe kr̥ṇudhvam râje âtuǵe
taraṇir iǵ ǵajati ksheti pushjati na devâsaḥ kavatnave

Nehmt keinen Schaden, ihr Somatrinker! werdet stark und helft zu grossem Gut, dass es uns zufalle. Der Schnelle (Indra) siegt, nimmt in Besitz, gedeiht; nicht (helfen) die Götter dem *Kava* ergebenen. Diese Worte sind nicht an die Götter, sondern, wie die vorhergehenden Verse zeigen, an die den Soma bereitenden und trinkenden Priester gerichtet; diesen ist der *kavatnu*, als ein den Soma verschmähender, entgegengesetzt. In derselben Beziehung zum Soma finden wir *kavâri*, dem *Kava* nachfolgend oder ergeben. X, 107, 3:

devî pûrtir dakshiṇâ devajaǵjâ na kavâribhjo na hi te pr̥ṇanti
athâ naraḥ prajatadakshiṇâso 'vadjabhijâ bahavaḥ pr̥naṇti

Die glänzende Gabe des geläuterten Tranks *(Soma)* ist den Göttern darzubringen, nicht den Anhängern des *Kâva;* denn diese kämpfen nicht; aber die Männer, denen die Opfer dargebracht wurden, kämpfen in grosser Zahl. Die Männer, welche kämpfen, sind die Manen nach v. 1 *(mahi ǵjotiḥ pitr̥bhir dattam)*, und zwar kämpfen sie für die Ihrigen zum Dank für die dargebrachten Gaben. Ihnen sind die *kavâri* entgegengesetzt, was hier nicht auf die lebenden Somaverächter, sondern auf ihre Vorfahren bezogen werden muss, ein Beweis, wie tief im Volksglauben noch das Bewusstsein des zur Zeit der Abfassung dieses Liedes längst ausgekämpften Religionszwistes wurzelte. Dieses *kavâri* finden wir auch mit dem *a* privativ. zusammengesetzt *akavâri*, nicht dem *Kava* folgend, als Beiwort Indra's (III, 47, 5) und der *Sarasvatî* (VII, 96, 3); beide Gottheiten sind also als Feinde der *Kava's* bezeichnet; bei Indra, dem Somatrinker, begreift sich diess leicht; aber höchst merkwürdig ist, dass *Sarasvatî*, die zugleich ein Flussname ist, ebenso heisst; man könnte vielleicht daraus schliessen, dass dieser Fluss der Gränzfluss zwischen beiden Parteien war, den die Irânier, als nicht mehr zu ihrem Gebiet gehörig, nicht überschreiten durften. Auch das einfachste Negativum *akava* finden wir, das denselben Sinn, dem *Kava* nicht zugehörig, hat. Rv. VI, 33, 4:

saḥ tvam naḥ Indra akavâbhiḥ ûtî sakhâ viçva-âjuḥ avitâ vr̥dhe bhûḥ

Du, Indra, bist uns zur Hilfe mit den Feinden der *Kava's*, ein Freund, ein Helfer im Wachsthum. (Vgl. I, 158, 1. III, 54, 16.)

Nach diesen Untersuchungen sind *kavâri* oder *kavâsakha* und *akava* oder *akavâri* religiöse Parteinamen. Die erstern sind Verächter der Götter, insbesondere des Indra und seines Lieblingstranks,

des Soma. Dass darunter die Anhänger der zarathustrischen Religion gemeint sind, geht mit Sicherheit aus den *Gâthâ's* hervor. 32, 3 ist der *Soma* mit seinem indischen, nicht mit dem irânischen Namen *Haoma* als ein Werk der Lüge und des Trugs, das die *Daêvâ's* bereitet, genannt; 48, 10 wird gefragt: wann erscheinen die Männer von Muth und Kraft? wann verunreinigen sie diesen Rauschtrank? (*mada* = *madhu*, Name des Soma in den Weden, vgl. zu der Stelle); durch diese Teufelskunst sind die Götzenpriester übermüthig und durch den schlechten Geist, der in den Ländern herrscht. Diese Thatsache, dass Zarathustra den altheiligen Somacult zu vernichten strebte, muss um so mehr überraschen, als wir die Verehrung des *Haoma* im spätern Zendawesta so gut treffen wie im Weda. Mehrere Capitel (Jaç. 9. 10) sind ihm gewidmet, und auch sonst wird er oft genug als ein wesentlicher Bestandtheil des Cultus aufgeführt. Sonach gelang es Zarathustra nicht, diesen Rauschtrank abzuschaffen. Dass er es aber versuchte, schien noch längere Zeit nach ihm im Volksbewusstsein fortzuleben; denn man suchte ihn, um den altheiligen Gebrauch zu schützen, später zu einem Verehrer Haoma's zu machen. Diess geht deutlich aus dem 9. Capitel des *Jaçna* hervor, in welchem *Haoma* dem Zarathustra, als er die *Gâthâ's* recitirt und das Feuer reinigt, erscheint und ihn auffordert, sein Verehrer zu werden, indem er ihm einen Lohn verheisst und, um ihm Vertrauen einzuflössen, auf den Segen, der den Vorvätern *Jima* etc. durch seine Verehrung geworden, hinweist. Diese ganze Aufforderung hätte keinen Sinn, wenn Zarathustra ebenso wie seine Vorväter den heiligen Gebrauch beobachtet hätte. Da er aber denselben abschaffen wollte, und dieser dennoch bestehen blieb, so liess die Sage den Zarathustra durch das Erscheinen des *Haoma* selbst in glänzender Gestalt wieder dazu bekehrt werden.

Da der Somacult aufs engste mit der Verehrung Indra's zusammenhängt, mit dieser aber eine neue Epoche in der altarischen Religionsentwicklung beginnt, so gewinnen wir dadurch einigen Anhaltepunkt für die Bestimmung von Zarathustra's Zeitalter. Im Weda ist Indra der Gott des Donners wie des heitern Himmels und der Herr der Schlachten, geradezu der Nationalgott. Um Kraft zur Besiegung seiner zahlreichen Feinde zu gewinnen, trinkt er den berauschenden Soma; dieser muss ihm und seinen Schaaren, unter denen die Götter der Winde die erste Stelle einnehmen, von seinen Verehrern dargebracht werden; denn ohne ihn vermag er nichts. Diesen obersten Rang hatte er indess nicht von Anfang an, sondern wie Zeus bei den Griechen an die Stelle des Uranos kam, so trat er bei den Indern an die Stelle des *Varuṇa.* Je herrschender und allgemeiner seine Verehrung wurde, die neue Gebräuche, wie den Somatrank, mit sich brachte, desto mehr mussten die Anhänger des alten Cultus ihr widerstehen. Der wilde kriegerische Geist des neuen Indracultus stand mit der alten, so friedlichen und kindlichen Ver-

ehrung des Feuers und der erhabenen des Himmels und seiner Lichterscheinungen im schneidendsten Widerspruch, so dass alle diejenigen Arier, welche zu einem sesshaften Leben übergehen wollten oder schon übergegangen waren, sich durch die neue Religion bedroht sahen. So rief dieselbe einen gewaltigen Kampf hervor, dessen Ende eine vollständige Trennung der beiden stammverwandten Völker war.

Da die von Zarathustra geleitete Religionsbewegung von der eben angedeuteten nach den obigen Erörterungen nicht verschieden ist, so dürfen wir mit Recht sein Zeitalter dem der Entstehung der Wedalieder vollkommen gleichsetzen, und zwar der ältern, nicht etwa der spätern, im 10. Buche des Rigweda und im Atharvaweda erhaltenen; denn Indra und Soma ziehen sich durch den ganzen Weda, durch die ältesten, wie die neuesten Stücke. Diese Annahme wird durch ein gewichtiges Zeugniss bestätigt, nämlich durch die Erwähnung von Zarathustra's Namen in der Form *Ǵaradashṭi* im Weda. Die Hauptstelle steht Rv. VII, 37, 7 in einem an Indra und die *Ṛbhu's* gerichteten Liede:

abhi jaṁ devî nirṛtiçćid îçe nakshanta Indraṁ çaradaḥ supṛkshaḥ
upa tribandhur Ǵaradashṭim 'eti asvaveçam jaṁ kriṇavanta martâḥ

von welchem (dem Pferd, das die Güter entführt hatte) die Göttin der Vernichtung Besitz nimmt; dem Indra aber werden gabenreiche Jahre (als Ersatz für das Geraubte) zu Theil; zu *Ǵaradashṭi,* den die Leute von seinem Eigenthum vertrieben haben, kommt der Dreibund. Der Zusammenhang beider Halbverse ist schwer zu ermitteln; es scheint eine Anfeindung und Bekämpfung Indra's, zu der *Ǵaradashṭi* in Beziehung steht, angedeutet zu sein. Der zweite Halbvers lässt sich vollständig aus den *Gâthâ's* erklären. 46, 1 klagt Zarathustra: Nach welchem Land soll ich mich wenden? wohin soll ich mich flüchten? Welches Land gewährt Schutz dem Herrn und seinem Gefährten? Niemand von den Dienern verehrt mich, noch von den Herrschern des Landes, die ungläubig sind. Hier finden wir also den Propheten landflüchtig, vertrieben aus seiner Heimath und seinem Eigenthum, wie er im Wedaverse geschildert ist. Der Dreibund (*tribandhu* findet sich im ganzen *Rigveda* nur hier, vgl. *dvibandhu,* Zweibund, Paar, von Mitra-Varuna X, 61, 7) ist die dreifache Gliederung der zarathustrischen Gemeinde: *qaêtus,* Herr, *airjama,* Schutzgenosse, Gefährte, und *verezêna,* Diener, wie sie uns nur in den ächten Stücken entgegentritt (s. oben). Es scheint eine neue Einrichtung Zarathustra's gewesen zu sein; denn wir finden sie, so natürlich sie auch ist, weder im Weda, noch in dem übrigen Zendawesta. Namentlich muss die Stellung des *Airjama* bald etwas in Vergessenheit gekommen sein, da das Wort später stets einen Genius bedeutet, so schon in der alten Formel (Jaç. 54); dass aber das Bewusstsein

davon nicht ganz verschwand, zeigt eine spätere Notiz (s. zu 46, 1). Der Dreibund könnte aber auch auf Zarathustra's drei wichtigste Freunde, *Vîstâçpa, Frashaostra* und *Dĕǵâmâçpa,* bezogen werden; aber die erstere Erklärung verdient entschieden den Vorzug. Der Sinn des Verses ist demnach: dem durch seine Feinde von seinem Eigenthum vertriebenen *Ǵaradashṭi* kommt seine Gemeinde zu Hilfe. Will man die Stelle aus dem Zusammenhang des Liedes erklären, so müsste man *tribandhu* auf die drei *Ṛbhu's, Ṛbhukshâ, Vibhvâ* und *Vâǵa,* und *Ǵaradashṭi* auf Indra oder Agni, der ebenfalls in Gemeinschaft der *Ṛbhu's* sich findet, beziehen. Aber der Vers steht augenscheinlich in gar keinem rechten Zusammenhang zu dem ganzen Liede. Ein Sammler, der den wahren Sinn nicht mehr verstand und unter *tribandhu* die drei *Ṛbhu's* sich dachte, stellte ihn, da er ihn sonst nicht unterzubringen wusste, an das Ende dieses *Ṛbhu*liedes; er liess zwar noch einen Vers folgen (v. 8), aber auch dieser ist an *Savitar* gerichtet und ist vom ganzen Liede völlig unabhängig. Ausser der angeführten Stelle treffen wir *Ǵaradashṭi* nur noch Rv. X, 85, 36. Der Vers ist an *Pûshan,* den Wächter des Hauses, gerichtet.

gṛbhṇâmi te saubhagatvâja hastam̃ majâ patjâ Ǵaradashṭir jathâ asaḥ

ich ergreife deine Hand zu meinem Glücke; mögest du mit mir sein, wie *Ǵaradashṭi* mit dem Herrn. Die Vergleichung ist etwas dunkel. Da *Ǵaradashṭi* dem angerufenen Gotte gegenübersteht, so liegt die Vermuthung nahe, er sei ebenfalls ein Gott, und zwar *Agni,* der ein Schützer des Hauses ist und der V, 8, 2 das Prädikat *ǵarad-vish* (der das Nass lobt oder der altes Nass besitzt) führt. Und dem Dichter mag er auch so gegolten haben, nachdem die wahre Bedeutung des Namens verloren gegangen und sich nur noch die dunkle Erinnerung, dass durch einen *Ǵaradashṭi* der Feuerdienst erhalten wurde, bewahrt hatte; daher konnte er leicht mit *Agni* identifizirt werden. Treuer und geschichtlicher ist die Erinnerung in der erstern Stelle (VII, 37, 7), wo *Ǵaradashṭi* nur auf eine wirkliche Person bezogen werden kann. Wollte man dieselbe auf *Agni* beziehen, so müsste man annehmen „aus seinem Eigenthum vertrieben" gehe darauf, dass man ihm seinen eigenen Heerd genommen und ihm einen mit den *Ṛbhu's* gemeinschaftlichen eingerichtet hätte. Aber diess würde dem ganzen *Agni*begriff des Weda widerstreiten, wornach dieser der Vermittler zwischen den Göttern und Menschen ist, und also den Heerd mit Niemand zu theilen hat. — Gegen die Identification des *Ǵaradashṭi* mit *Zarathustra* könnte man indess in lautlicher Beziehung Bedenken erheben; aber man muss bedenken, dass der Name Zarathustra den Indern, als einem etwas abweichenden Dialekt angehörig, fremd klang und daher, wie es Fremdwörtern so leicht geht, im Volksmunde verunstaltet wurde. Er wurde ja zudem auch bei den Irâniern selbst verstümmelt, und unter den mehreren verderbten Formen

finden wir die fast ganz gleiche *Zaradesht* neben der gewöhnlichern *Zerdusht* im *Shâhnâmeh* (Vuller's Lexic. pers., II, p. 103). Wollte man *Ćaradashṭi* aus dem Sanskrit erklären, so würde es einen, der das Ziel lobt, bedeuten; aber auf alle Fälle kann es VII, 37, 7 nur der Eigenname eines Mannes sein.

Nach diesen Darlegungen hängt somit die Bestimmung von Zarathustra's Zeitalter aufs engste mit der Frage über die Abfassungszeit der ältern Wedalieder zusammen. Letztere Frage erfordert eine ganz weitschichtige und höchst schwierige Untersuchung, die ich mir für einen andern Ort vorbehalten will. Nach dem bisher Bekannten darf man das Alter eines grossen Theils der Wedalieder über 1500 a. Chr. setzen. Da aber *Ćaradashṭi* im Weda schon eine halbverklungene Persönlichkeit ist, so wird man nicht irren, wenn man ihn ebenfalls über diese Zeit setzt. Die classischen Schriftsteller setzen bekanntlich Zarathustra in eine unvordenkliche Zeit. Aristoteles lässt ihn nach Plinius Mittheilung 6000 Jahre vor Plato leben, andere 5000 Jahre vor dem troischen Krieg. Nach Berosos, dem Geschichtschreiber Babylons, war Zoroaster König der Meder, der an der Spitze einer medischen Dynastie stand, die zwischen 2200—2000 a. Chr. über Babylon regierte. Duncker (Gesch. des Alterth., II, p. 317) setzt seine Lebenszeit zwischen 1300 und 1250, was offenbar zu niedrig gegriffen ist und weder mit den classischen Nachrichten, noch mit den Ergebnissen meiner neuen Untersuchung sich recht reimen will. Denn wie ist es denkbar, dass der Ackerbau erst eingeführt wurde, nachdem schon lange die *Kajanier*-Dynastie bestand, gegen deren Ende Zarathustra nach seiner auf das *Shâhnâmeh* sich stützenden Annahme gelebt haben soll? Bunsen dagegen setzt ihn, den Zeugnissen der Alten, namentlich dem des Berosos mehr Gewicht beilegend, weit höher, zwischen 3000—4000 a. Chr. (Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte, V. a, p. 236). Er macht mit Recht die nähere Entscheidung über das Zeitalter des arischen Religionsstifters von der Beantwortung der Frage abhängig: Ist Zoroaster's Auftreten in Baktrien vor oder nach der Auswanderung aus Baktrien zu setzen? Ich glaube mich unbedingt für den erstern Fall entscheiden zu müssen; denn im zweiten müsste man eine Rückwanderung der Irânier aus dem Indusland, in welches sie mit ihren indischen Brüdern gezogen sein würden, annehmen. Dafür fehlen nicht nur alle Zeugnisse, sondern die Zustände, die wir in den *Gâthâ's* geschildert finden, widersprechen sogar ganz einer solchen Annahme. Die Irânier sind bereits sesshaft; sie sind im Besitz von eingefriedigten Grundstücken (*gaêthâ's*) und bauen den Acker. Wie kann da an eine Auswanderung oder Rückwanderung gedacht werden? Wenn von einer Trennung beider Glaubensweisen in den alten Liedern geredet wird, so darf diess nicht auf eine Auswanderung der Zarathustrier, sondern nur auf eine Ausscheidung der Altgläubigen, die sich nicht bekehren wollten, bezogen werden. Da diese von den Anhängern der neuen Religion aufs heftigste bekämpft wurden,

so wanderten sie in das Indusland aus. Ob indess das ganze Volk der wedischen Inder an dem Kampfe Antheil genommen, ist fraglich; ich vermuthe, dass es nur die nördlichen Stämme waren.

5. Zarathustra's Leben und Lehre nach den *Gâthâ's*.

Obschon Zarathustra's hohe Persönlichkeit wie ein rother Faden durch den ganzen Zendawesta sich durchzieht, so ist es doch unmöglich, ein genaueres Bild seines Lebens zu entwerfen; denn die weniger ächten Stücke in den *Gâthâ's*, in denen Zarathustra als eine rein historische Persönlichkeit erscheint, geben zu wenig Ausbeute, und in allen spätern Stücken ist er, mit einem Nimbus der Heiligkeit umgeben, der wirklichen Geschichte entrückt und daher ein desto fruchtbarerer Gegenstand der Sage und Speculation geworden. Ebenso unhistorisch und legendenhaft sind die Nachrichten des *Shâhnâmeh* und der spätern Pârsenbücher und die aus der Sage geflossenen der Classiker, obschon nicht geläugnet werden kann, dass sich noch ein Rest wirklich historischer Erinnerung erhalten hat. Dahin gehört vor allem, dass er unter *Kavâ Vîstâçpa* gelebt, dass *Frashaostra (Freshoster)*, *Dē-ǵâmâçpa (Ǵâmâçp)*, *Maidjômâonhâ (Mediomah)* seine (zum Theil mit ihm verwandten) ersten eifrigsten Anhänger gewesen seien; dass er gegen eine bestehende Priesterkaste, die Magier, aufgetreten sei, worin eine deutliche Erinnerung an die *Kavi's* sich erhalten hat, dass er sich auf eine unmittelbar göttliche Sendung berufend, eine neue Lehre verkündigt habe, und vielfach angefeindet und verfolgt, doch schliesslich den Sieg errungen habe. Suchen wir nun die geringen Spuren in den *Gâthâ's* auf, die uns ein freilich nur sehr dürftiges Bild des rein historischen Zarathustra geben können.

Zarathustra, der vortreffliche Sänger oder Dichter [1]), wie der Name übersetzt heisst, gehörte zu der irânischen Familie der

---

[1]) Der Name hat schon viele Deutungsversuche erfahren. Die verbreitetste, von den Parsen selbst herrührende ist die von Goldstern (aus *zairi*, Gold, und *Tistrja*, Name eines Sterns); diese lässt sich indess auf keine Weise mit der Urform des Namens *Zarathustra* reimen und widerspricht allem, was wir sicher von ihm wissen. Man suchte sie dadurch zu rechtfertigen, dass man ihn zu einem Sternanbeter machte; aber davon findet sich keine Spur in den *Gâthâ's*. Besser ist der Versuch Burnouf's „gelbe Kameele habend", den er aber wieder aufgab und den viel schlechtern alten von Goldstern dafür eintauschte. *Ustra* findet sich öfter als Name des Kameels im Zendawesta, und Personennamen, die dieses Wort zu ihrem letzten Gliede haben, waren im Baktrischen gewiss ebenso leicht bildbar als die zahlreichen mit *açpa*, Pferd, schliessenden, wie *Haêćataçpa*, *Vîstâçpa* etc.; aber *zarath* kann nicht wohl gelb oder golden heissen, da es kein Adjectiv sein kann, sondern, wie die Analogie der wedischen Namen, z. B. *Bharad-vâǵa*, lehrt, die Grundform des Participii praes. sein muss, welcher aber *(zarat = harat, ǵarat)* nirgends die Bedeutung gelb zukommt.

Haêćat-açpa's, wie mit Sicherheit aus dem vollständigen Namen seiner Tochter: ***Pourućiçtâ Haêćaț-açpânâ*** (53, 3), d. i. ***Pourućiçtâ*** (Vielwisserin) die ***Haêćataçpîdin***, die heilige von den Töchtern Zarathustra's, deutlich hervorgeht. Diese Familie ist 46, 15 auch wirklich genannt und führt wie Zarathustra selbst das Prädikat *çpitama,* das gewöhnlich durch hochheilig, der heiligste erklärt wird. Von dieser heisst es dort, dass sie das Recht und Unrecht unterscheide und dass durch ihre schon von Anfang an von dem lebendigen Gott eingesetzten Gebräuche ihr die Wahrheit verliehen werde. Hieraus können wir mit einiger Wahrscheinlichkeit den Schluss ziehen, dass in ihr das Richteramt erblich und sie daher im Besitz aller Ueberlieferungen und der Kenntniss der Gesetze war. Vielleicht steht auch ihr Prädikat *çpitama* in Beziehung zum Richteramt; die Bedeutung hochheilig ist sicher nicht die ursprüngliche, sondern diese ist am besten reinigend, scheidend (von *çpi*, weg-

---

Will man an der Deutung des *ustra* durch Kameel festhalten, so lässt sich das *zarath* = *ǵarat* durch lobend oder alternd, also: Kameele lobend oder alternde Kameele besitzend, erklären (man vgl. sanskr. *ǵarad–gava*, ein alter Ochs). Da aber der Sinn zu unpassend ist, so müssen wir von diesem Versuch ganz abstehen. Die Erklärung durch Goldschmied ist schon von lautlichem Standpunkt ganz zu verwerfen; denn man müsste *zara* und *thustra* trennen und in letzterem eine Verkürzung für das wedische *tvashțar,* Bildner, sehen; aber dieses Wort lautet im Baktrischen *thwôrestar,* das sich nicht zu *thustra* zusammenziehen konnte; zudem heisst das Gold *zairi,* nicht *zara.* Will man auf eine wirklich richtige und haltbare Erklärung kommen, so muss vor allem die Trennung des Namens in *zara* und *thustra* aufgegeben werden; man darf nur *zarath–ustra* abtheilen. Der erste Theil *zarath* ist entweder die Grundform eines Particip. praes. *zarat* von der Wurzel *zar* = *ǵar* in der doppelten Bedeutung lobsingen und altern, oder das Substant. *zarad* = *hṙd,* Herz; der zweite *ustra* ist, da nach dem eben Gesagten *ustra,* Kameel, aufgegeben werden muss, soviel als skr. *uttara,* höher, vortrefflich; das *a* der vorletzten Sylbe ist ausgestossen, gerade wie in *ǵâgerebustrô* (Vend. 4, 48 nach der Lesart der meisten Codd.) für *ǵâgerebustarô*, der mehr ergriffen hat, und in *Frashaostra,* wofür 53, 2 *Frashaostara* sich findet; *ustrem* = *uttaram* in der adverbialen Bedeutung weiter, mehr treffen wir 44, 18. Von den drei möglichen Bedeutungen der ersten Hälfte muss die von alternd (skr. *ǵarat*) als zu unpassend bei Seite gelassen werden. Zwischen den beiden andern ist dagegen schwer zu entscheiden, weil auf beide in alten Versen angespielt scheint; auf *zarad*, Herz, 43, 11 *çâç mashjaêshu zarazdâis*, da ich bin die Herzenshingabe unter den Menschen, d. i. da ich euer ergebenster Diener bin; ebenso 31, 1: *jôi zarazdâo aṅhen Mazdâi,* die ihr Herz den Mazda geben, dagegen auf *zar,* lobsingen, 44, 17: *kathâ Mazdâ zarem ćarâni haća ćarâni*, wie soll ich euch lobpreisen gehen? Auf *żarad,* Herz, zurückgeführt würde somit das Ganze der ein treffliches Herz hat bedeuten; von *zarat* = *ǵarat*, lobsingend, abgeleitet dagegen der treffliche Lobsänger. Da das Singen von Liedern in den *Gâthâ's* eine wichtige Rolle spielt (vgl. den Namen des Paradieses *garô–demâna*, Liederwohnung, und 34, 2) und Zarathustra selbst als Dichter erscheint (50, 6), so ziehe ich die letztere Erklärung vor. Der Uebergang des *t* von *zarat* in *th* geschah durch Einfluss des *u*. Ein ähnlich gebildeter Name ist der indische *ǵarat–kâru*.

nehmen, tilgen von der Kraft des Glaubens Vend. 3, 41). Sicherlich führte Zarathustra dieses Prädikat nur als Mitglied der *Haêcat-açpiden*-Familie, das ausser diesen auch noch den *Maidjô-mâonhâ's* (51, 19) zukommt. Diese Familie ist in der Ueberlieferung der Pârsen zu einem Einzelnamen Mediomah, der ein Vetter Zarathustra's gewesen sein soll, geworden. Dass die Familie verwandt war, scheint mir das gemeinschaftliche Prädikat *çpitama* zu beweisen. Zarathustra's Vater ist in den *Gâthâ's* nicht erwähnt; nach Jaç. 9 hiess er *Pourushâçpa*, welcher Name ganz richtig sein mag. Der Sage nach hatte Zarathustra Söhne und Töchter. Der Söhne ist in den *Gâthâ's* nicht gedacht, dagegen der Töchter, von denen *Pouru-ćiçtâ* (die Vielwisserin) 53, 3 mit dem Familienprädikat *çpitâmí* ausdrücklich genannt ist; wahrscheinlich war sie sein hervorragendstes Kind, die die Sprüche und Lieder ihres Vaters am besten bewahrte; darauf scheint ihr Name hinzudeuten. Ueber die Heimath Zarathustra's geben die Lieder nicht die geringste Andeutung. Aber alle Traditionen weisen auf Baktrien, das ich in *berekhdhâ Ârmaiti*, d. i. Hochland (s. zu 44, 7), der *Gâthâ's* zu erkennen glaube, und wir haben gar keinen Grund, diess zu bezweifeln; jedenfalls kann seine Heimath dem obern Indusgebiet, wo sich lange die wedischen Inder aufhielten, nicht fern gelegen haben. Seiner Stellung nach war er Priester des Feuers und wahrscheinlich auch Richter. Er zählt sich selbst zu denen, die dem Feuer Opfer darbringen (43, 9) und wird auch von Andern einer der Opferer *(râtãm)* genannt (33, 14). Diese Bezeichnung deutet auf priesterliche Geschäfte, gerade wie wir ähnliche Priesternamen im Weda haben (man vgl. *ṛtvig*, der zur rechten Zeit Opfernde). Wir treffen ihn öfter (30, 2. 32, 1) vor dem Feueraltar, wie er in die hell auflodernden Flammen schaut, um daraus *Ahuramazda's* Stimme zu vernehmen und seine Sprüche zu hören. Dieser Umstand lässt ihn deutlicher als Orakelpriester und Propheten erkennen. Er selbst nennt sich einen *mãthran*, d. i. einen, der heilige Gebete *(mantra's)* spricht (32, 13), und einen Gesandten *(dûta) Ahuramazda's* (32, 1); letztere Benennung theilt er aber mit seinen Gefährten, die *maretan* oder Sprecher (30, 6. vgl. 43, 14) heissen, welcher Name indess auch frühern Propheten zuzukommen scheint. Ob es indess zu seiner Zeit schon einen fest eingerichteten Priesterstand gab, können wir nicht sicher entscheiden; wenigstens wird er nirgends in den alten Liedern erwähnt. Die öfter genannten *Çaoskjañtô*, d. i. Feueranzünder (s. über die Etymologie die Note zu 45, 11), wahrscheinlich so genannt, weil sie die heilige Ceremonie der Feuererzeugung durch Reiben zweier Hölzer (*râni* = *araṇi*, vgl. p. 119) vorzunehmen pflegten, kann man als Feuerpriester betrachten; aber sie scheinen noch keinen eigentlichen Stand gebildet zu haben. Nach 48, 12 sind die *Çaoskjañtô* in den Ländern diejenigen, welche mit gutem Sinn der Verehrung *Ahuramazda's* obliegen und seine Befehle vollziehen, und von ihm zu Vernichtung aller feindlichen Angriffe

auf den Ackerbau eingesetzt sind. Sie besitzen heilige Sprüche (45, 11); ihre schönen Werke oder Sprüche heissen der Weg des guten Sinnes (34, 13); ihre hohen Gedanken trugen sie in künstlichen Liedern vor (46, 3); sie beschäftigten sich aber auch mit der Erklärung alter Offenbarungen (48, 9). Ihre Lehre war dieselbe, wie die *Zarathustra's*, *Vîstâçpa's* und *Frashaostra's* (53, 3), mit welchen wir sie auch später (Jaç. 12, 7) zusammengestellt finden. Die Benennung Hausherr (*dĕñg-pati* 45, 11) wirft ein Streiflicht auf ihre ursprüngliche Bedeutung. Es waren die Hausväter und patriarchalischen Priester, die sich durch Weisheit auszeichneten und Lieder zum Preise des Feuers und der Erde dichteten. Dieselbe Stellung als Priester hatten die Hausväter ja auch bei den wedischen Indern; aber diese setzten früh Stellvertreter (*purohita*) ein, woraus sich später das Brahmanenthum entwickelte. Diess scheint bei den Irâniern nicht geschehen zu sein, da wir keine Spur davon finden. Sie nehmen in der irânischen Religion ganz dieselbe Stelle ein, wie die *Angirasas* und die *Bhrgavas* im Weda, die man neuerdings gewiss mit Unrecht ganz in das Nebelgebilde mythischer Gestalten auflösen wollte. Sie sind die frommen Vorväter, die nur das heilige Feuer verehrten und den Acker zu bauen anfingen, auf die mit Verehrung hingeblickt wird. Merkwürdigerweise finden wir auch den Namen *añgrĕñg* = *angirasas* (43, 15) in demselben Sinne von Feuerverehrer, wie *Çaoskjañtô* (s. zu 44, 12).

An die Lehre dieser *Çaoskjañtô*, d. h. an die alten überlieferten Sprüche und Lieder derselben zum Lobe des Feuers, schloss sich Zarathustra insofern an, als er zunächst den uralten Feuerdienst, der durch den neuen wilden Indracult etwas vernachlässigt wurde, aufrecht zu erhalten suchte; er wollte mit der Vergangenheit seines Volkes nicht brechen. Dass ihm die alten Traditionen heilig waren, beweist auch die Art und Weise, in der er des *Jima*, des hochgefeierten Dschemschid der irânischen Sage, gedenkt (32, 8). Den altarischen Volksglauben an gute Geister, *ahura's masda's* genannt, die als alles Leben und Gedeihen schaffend und im Besitze aller Weisheit gedacht wurden, behielt er bei und suchte ihn zu vergeistigen (s. nachher); dem Glauben an böse Mächte dagegen gab er eine ganz veränderte Gestalt, indem er die meisten bisher verehrten Götter zu solchen umstempelte. Diess war der Anfang der grossen Religionsbewegung, der ältesten, die die Weltgeschichte kennt und die seinen Namen an der Spitze trägt. Dass er die Bewegung in Folge des sich immer mehr verbreitenden stürmischen und den altväterlichen Sitten widerstrebenden Indra- und Somadienstes hervorrief, um die ältern Sitten zu erhalten und den eben erst beginnenden Ackerbau zu schützen, ist bereits im vorigen Abschnitte gezeigt worden. Um mit Erfolg gegen eine von Vielen anerkannte Religion, deren Träger, die Priester und Weisen, man im Besitz geheimer Kräfte glaubte, wirken zu können, musste er sich auf eine höhere Offenbarung und auf unmittelbar göttlichen Auftrag

berufen können. Dass er diess wirklich that, lehrt das wichtige 43. Capitel, wo er von den Besuchen des Genius *Çraosha* in Begleitung des *Vohû-manô* oder guten Sinnes redet und v. 12 sagt, dass ihm *Ahuramazda* befohlen habe, nicht ohne die Offenbarung aufzutreten, ehe nämlich *Çraosha* die erhabenen Wahrheiten, wie sie bei der heiligen Ceremonie der Feuererzeugung durch Reiben zweier Hölzer zu schauen sind, ihm mitgetheilt habe. Diesem Auftrag leistete er nach v. 14 wirklich Folge, wo er sich, nachdem er in den Besitz mannigfacher kräftiger Sprüche gekommen ist, aufzutreten bereit erklärt. Der folgende Vers beschreibt nun sein, wahrscheinlich erstmaliges Auftreten, das gewiss zunächst im Kreise seiner Freunde geschah. Er erklärt, dass der heilige Feuerdienst, der Glück und Frieden bringe, fortdauern solle, und fordert die Zuhörer auf, dass Niemand den Lügenpriestern, sondern den alten Feueranzündern Verehrung darbringen solle. Später trat er vor grossen Volksmassen, die von nah und fern herbeiströmten, um den gewaltigen Propheten zu hören, auf; eines seiner Lieder, das er bei einer solchen Gelegenheit vortrug, ist Cap. 30 erhalten (vgl. die Einleitung zu demselben I, p. 92 ff.); eine Nachahmung, wahrscheinlich von einem seiner Nachfolger, haben wir Cap. 45, 1—5. Er entwickelte, vor dem Feueraltar stehend, seine neuen eigenthümlichen Lehrsätze, auf die wir bald zu sprechen kommen werden, und verlangte eine Glaubenswahl, d. h. eine Trennung der Bekenner der zwei bisher neben einander bestandenen Religionen; daher ist *varena*, Wahl, das ächt zarathustrische Wort für seine Religion; die der Gegner heisst *ṭkaêsha* (49, 3), das aber später seine schlimme Bedeutung ganz verloren und ein gewöhnliches Wort für Glauben (neupers. *kesh*) geworden ist. Alles Unheil, das auf Erden gestiftet wird, legt er den Götzendienern und ihrer Religion zur Last. Der Mensch wird durch die Götter und ihre Priester um seinen Wohlstand, sein Glück und seine Unsterblichkeit betrogen (32, 5). Dieser Angriff auf den Götterdienst rief den heftigsten Widerstand hervor; die Priester suchten den neuen Propheten durch Worte zu widerlegen, und im Anfang mag der Streit nur ein Wortstreit (31, 11. 12) gewesen sein, was daraus zu schliessen ist, dass schon nach Beginn des Zwiespalts die Bekenner beider Religionen noch neben einander wohnten (30, 2), ja sogar ein und derselben Familie angehören konnten (33, 3). Sie behaupteten, auf ihre Lieder, denen eine unwiderstehliche Siegeskraft zugeschrieben wurde, sich stützend, dass sie im Besitze der höchsten und wichtigsten Lehren seien; aber Zarathustra bestritt es und suchte überall seine Lehre als die bessere und höhere darzustellen (31, 17). Er nannte sie geradezu *maga maz*, d. i. das grosse Gut, der grosse Schatz (29, 11. 46, 14). Da die Sprüche und Lieder der Götterpriester in grossem Ansehen standen, so scheint er anfänglich mit keinem grossen Erfolg dagegen angekämpft zu haben; er musste den Seinen ausdrücklich verbieten, nicht mehr auf diese Zaubersprüche zu hören,

weil sie nur verderblich wirkten (31, 18). War der Fanatismus einmal angefacht, so konnte es bei keinem blossen Wortstreit mehr bleiben; ein blutiger Religionskrieg war die nothwendige Folge. Um Zarathustra schaarten sich alle, die dem Feuerdienst der Vorväter und der Verehrung der Geister des Lichts und Lebens treu bleiben und den friedlichen Landbau betreiben wollten. Um die Götterpriester sammelten sich alle Verehrer des neuen Somacultes und Freunde des Nomadenlebens. Zwischen beiden streitenden Parteien kam es zu Kämpfen (31, 18. 32, 7. 44, 15) mit wechselndem Glück. Als die Hauptgegner des Propheten und seiner Lehre sind *Grĕhma* (32, 12 — 14), worunter vielleicht der berühmte wedische Sänger *Gr̊tsamada* (I, p. 176) zu verstehen ist, und *Bĕñdva* = *Pâṇḍava* (49, 1. 2), also ein Sprössling des berühmten Pâṇḍugeschlechts, genannt. *Grĕhma* hatte die Besitzungen der Anhänger Zarathustra's verwüstet und den Propheten selbst aufs heftigste geschmäht; daher soll er mit seinen Helfern, den andern *Kavi's*, vertrieben werden. *Bĕñdva* hatte ebenfalls das angebaute Land der Zarathustrier verheert; der Dichter bittet den *Ahuramazda* um Hilfe gegen ihn. Für einige Zeit scheinen die Götterpriester gesiegt zu haben; denn wir finden 46, 1 den Propheten landflüchtig; er klagt *Ahuramazda* seine Noth und bittet ihn um seinen Beistand (46, 2).

Als die wärmsten und eifrigsten Anhänger Zarathustra's sind *Kavâ Vîstâçpa*, *Frashaostra* und *Dĕ-ǵâmâçpa*, oder vielmehr die Familie der *Dĕ-ǵâmâçpa's* genannt. Alle drei kennt auch die irânische Sage. Nach ihr war *Vîstâçpa (Kai Gustâsp)* der König, unter dem Zarathustra auftrat; aber wir finden ihn nirgends deutlich als König oder Herrscher bezeichnet, wie wir überhaupt nach dem oben Gesagten keine deutlichen Spuren eines wirklich starken Königthums entdecken können. Er ist Freund und Verehrer *(urvathô)* Zarathustra's genannt, der bereit ist, dessen Lehre weiter zu überliefern (46, 13); er erlangte die wahre Erkenntniss durch die Kraft des *Maga* (Zarathustra's Lehre), durch die Verse des guten Geistes (51, 16); er bahnt als Verehrer *Ahuramazda's* mit *Frashaostra* die richtigen Wege, d. h. er befördert den wahren Glauben, Feuerdienst und Ackerbau (53, 2). Da er als ein Verkündiger (denn dieser Begriff liegt in *fraçrûidjâi* 46, 13, s. die Note) der zarathustrischen Lehre erscheint, es aber kaum denkbar ist, dass der Oberherrscher von Irân die neue Lehre selbst öffentlich gepredigt habe, und da der aus *kavi* verdrehte Name *Kavâ* ursprünglich durchaus keinen König oder Herrscher, sondern nur einen Priester oder Weisen bezeichnete, so liegt die Vermuthung nahe, dass er nur Haupt eines hoch angesehenen Geschlechts war, das namentlich in religiösen Dingen eine einflussreiche Stimme hatte; später mögen dann daraus Könige hervorgegangen sein. — *Frashaostra*, der Sage nach ein Bruder des *Ǵâmâçp*, wird neben *Zarathustra* und *Vîstâçpa* (28, 7 f.) genannt. Der Prophet richtet an ihn (46, 16) eine Aufforderung, mit den Getreuen zur *Ârmaiti* und den übrigen hohen Genien zu

kommen, was auf die auch aus Vend. 2 bekannten Zusammenkünfte Zarathustra's mit den höhern Geistern hinzudeuten scheint (vgl. 46, 14). 51, 17 sagt von ihm die Erdseele, dass er ihr für die Verbreitung des Glaubens einen glänzenden Körper ausersonnen habe, in welchem sie von *Ahuramazda* fortgeschickt zu werden wünscht, was entweder auf ein schönes, dem Lobpreis der Erde gewidmetes Lied (in Cap. 50 redet die Erdseele durchgängig in der ersten Person, so dass sie als Dichter erscheint) oder auf eine schön eingerichtete Besitzung hindeutet. Letzteres ist das Wahrscheinlichere. Damit stimmt die Bitte des Dichters 49, 8, *Ahuramazda* möge dem *Frashaostra* die gedeihlichste und blühendste Schöpfung verleihen, und sein Prädikat *hvôgva*, reich, angesehen (s. zu 46, 16). Er war sonach einer der eifrigsten Pfleger des Ackerbaus, der grosse und schöne Güter besass, und schon aus diesem Grunde eifrig dem verderblichen Indradienst entgegenwirkte. — *Dē-ǵâmâçpa, Ǵâmâsp* bei den Pârsen, nach der Sage Minister des Königs *Gustâsp*, lässt sich nur als Plural in den *Gâthâ's* nachweisen, woraus wir mit Sicherheit schliessen dürfen, dass es nicht der Name eines einzelnen Mannes, sondern einer ganzen Familie war. Das vorgesetzte *Dē* ist wie *Kavâ* ein Ehrenname und heisst der Weise (vgl. *dhî*, Nachdenken, *dhîra*, weise, im Weda); ausserdem haben sie auch das Prädikat *hvôgva*, wie *Frashaostra*. Dass die Familie als Besitzerin von Segenssprüchen galt, geht klar aus 46, 17 hervor, wo sie aufgefordert sind, dorthin zu kommen, wo ihnen die Segensworte zu Theil werden und sie stets die von *Çraosha* geschaffenen Güter, d. i. die Ueberlieferungen besitzen sollen. Wahrscheinlich waren es Kenntnisse in der Heilkunde, durch die die Familie sich auszeichnete; denn darauf deutet der Ausdruck *afshmâni*, Segens- oder Heilsprüche (s. die Note). Ihre Sprüche und ihre Erkenntniss werden auch sonst gerühmt (49, 9. 51, 18). — Ausser den drei genannten ist einmal der Name *Maidjô-mâoṅhâ* (s. oben) erwähnt (51, 19); diese Familie scheint aber keine solche Rolle wie die drei genannten Namen gespielt zu haben.

Wie viel diese eben aufgeführten ersten Bekenner des Zarathustrismus an der Vorbereitung und Ausbildung desselben Antheil hatten, lässt sich natürlich nicht genau bestimmen. Sie wachten wohl über die Reinerhaltung der Lehre und setzten nach Zarathustra's Tode den Kampf gegen die Götterpriester fort. Sie sind als die ersten *Magava's*, d. i. Schatzreiche, Mächtige (als Inhaber wirksamer Lieder und Sprüche) zu betrachten und aus ihren, sowie aus Zarathustra's eigener Familie erwuchs die später so einflussreiche Kaste der Magier. Das Wort kommt im ganzen Zendawesta merkwürdigerweise nur dreimal vor (Jaç. 33, 7. 51, 15. Vend. 4, 47); in der einen (33, 7) ist es wahrscheinlich eine Bezeichnung Zarathustra's; in der andern (51, 15) ist vom Lohne die Rede, welchen *Zarathustra* den *Magava's*, die in den folgenden Versen (16—19) mit Namen aufgeführt sind (*Vistâçpa, Frashaostra*,

Dē-gâmâçpa, Maidjômâoǹhâ), zuerkannt habe; in der dritten weit spätern scheinen schon die wirklichen Magier — jedenfalls eine besondere Menschenklasse — gemeint, denn es heisst: ich spreche, wie der *Magava* laut zu sprechen pflegt, d. h. ich spreche eine Formel ganz in der Weise, wie diess die thun, welche sich einen besondern Beruf daraus machen, wie die *Magava's*. Das Verhältniss der *Magava's* zu den Priestern des Zendawesta, den *âthrava's*, darzulegen, würde mich zu weit in die irânische Religionsgeschichte hineinführen. Ich bemerke für jetzt nur soviel, dass wohl lange nach Zarathustra ein Sectenkampf ausbrach, in welchem die Anhänger der reinen ächten Lehre Zarathustra's, die *Magava's*, von den Feuerpriestern, die noch viele heidnische Gebräuche, wie den Somacult, bewahrt und Zarathustra's Ideen mit dem alten Götterglauben in Einklang zu bringen versucht hatten, aus Baktrien vertrieben wurden. Wir finden sie später in Westirân oder Medien.

Zarathustra's Thätigkeit war nach dem Bisherigen auf Vernichtung des Götterdienstes und Reinerhaltung des Feuercultes, sowie auf Beförderung des Ackerbaus gerichtet. Die Wirksamkeit in letzterer Beziehung tritt so stark hervor, dass er geradezu ein Prophet des Ackerbaus genannt werden kann. Ihm theilte *Ahuramazda* selbst einen auf die Erdseele bezüglichen Spruch, dass diese zum Schutze des Landmanns von Gott geschaffen sei, mit und befiehlt ihm, denselben den Menschen zu überbringen (29, 8). Der Erdgeist selbst nennt ihn (50, 6) seinen Verehrer und den Dolmetscher seiner Geheimnisse. Auf seine Aussprüche beruft sich der Prophet (30, 2). Hieraus ist mit Sicherheit zu schliessen, dass er wesentlich zur Verbreitung des Ackerbaus beitrug. Dieser hing mit dem sesshaften Leben aufs engste zusammen; daher sind in allen *Gâthâ's* die *Gaêthâ's* oder Besitzthümer so ungemein stark hervorgehoben (über die Ableitung vgl. Zeitschr. der D. M. G., VIII, p. 746 ff.). Dass es eingehegte oder eingefriedigte Ackerstücke (mit Haus und Hof) [1]) waren, geht nicht nur aus den stets in Bezug auf sie gebrauchten Zeitwörtern *frâd* und *vared* (s. zu 44, 10), einhegen, einzäunen, sondern auch aus der wichtigen Stelle 46, 12, wo ihre Entstehung beschrieben wird, hervor [2]): „als unter den Verbündeten und ihren

[1]) Das Mascul. *gaêtha* (im Locat. *gaêthê* 34, 2) bedeutet Wohnung überhaupt; es steht dort für das gewöhnliche *demâna,* Haus.

[2]) Vgl. weiter den 13. Farg. des *Vendîdâd.* Hier heisst es nämlich, der *Paçus-haurva*, d. i. Viehhüter (Name einer bestimmten Hundeart), müsse stets bei den *Gaêthâ's* sein (v. 50. Sp.), damit kein Dieb etwas davon wegnehmen könne (v. 28). Hier sind sie abgegränzte Orte, wo das Vieh weidet. Dass sie mit Latten oder Pfählen eingefriedigt waren, versteht sich leicht von selbst und folgt aus dem Obigen mit Sicherheit. — Die im *Vendîdâd* so ungemein häufige Formel: *dâtare gaêthanãm açtvaitinãm* heisst nicht: Schöpfer der daseienden Welten, sondern Schöpfer der irdischen Besitzthümer (Familiengrundstücke), d. h. Gründer des sesshaften Lebens.

Nachkommen, den Siegern über den Feind *Frjâna*, die heiligen Gebräuche (*ashâ*, Feuerverehrung und Ackerbau) aufkamen, so schufest du zimmernd die *Gaêthâ's* der *Ârmaiti*. *Ahuramazda* stiess sie (die Pfähle) rings herum ein und wies sie ihnen (den Verbündeten) zum Besitze an." Sie gehören der *Ârmaiti* (43, 6. 44, 10) im doppelten Sinn des Worts, als Erde und Frömmigkeit, der Erde, insofern sie Grundstücke sind, der Frömmigkeit, insofern sie nur durch sie erworben und erhalten werden können. Sie sind ein Inbegriff des Lebens, weil in ihnen unter sorgfältiger Pflege alles blüht und gedeiht; Zarathustra ist ihr Herr und Haupt; für ihn friedigte sie *Ahuramazda* selbst ein (46, 13); daher heissen sie auch seine *Gaêthâ's* (43, 7, wo *Çraosha* ihn fragt, wie sorgst du für deine *Gaêthâ's* und Körper?). Da später dieses Wort als Inbegriff alles irdischen Lebens und Gutes die Bezeichnung für Welt überhaupt wurde (vgl. das neupersiche *gethî*, Welt, aus *gaêthja*, was sich auf die *gaêthâ's* bezieht, verstümmelt), so musste sich auch die Vorstellung von Zarathustra als dem Haupt und Herrn der irdischen Schöpfung, wovon wir schon früh Spuren finden (Jaç. 51, 12: in ihm ist das Dasein, die Welt, erwachsen), entwickeln. Aus diesem in den alten Liedern angedeuteten Verhältniss Zarathustra's zu den *Gaêthâ's* möchte ich schliessen, dass er nicht nur darauf bedacht war, die bereits gegründeten zu erhalten, sondern auch neue gründete, um möglichst viel Land zu cultiviren und das Gedeihen des Lebens in der Natur zu fördern.

Nachdem wir bei seiner praktischen Thätigkeit verweilt, müssen wir nun auch seine theoretische, nämlich seine Meditation und die daraus hervorgegangene Lehre etwas besprechen. Bei der blossen Bekämpfung des Götterdienstes und der Erhaltung der Feuerverehrung und des Ackerbaus konnte er nicht stehen bleiben. Er musste der hochangesehenen Lehre der Götterpriester und ihrer vielgepriesenen Weisheit eine neue entgegensetzen. Seine wesentlich neue Lehre war das Ergebniss eines tiefen Nachdenkens und enthält streng genommen keine Religion, sondern eine reine Philosophie. Er ist der älteste Philosoph — im vollen Sinne des Worts — den die Weltgeschichte kennt. Ueber den Zusammenhang seiner Lehre mit seiner praktischen Thätigkeit sind schon im 4. Abschnitt Andeutungen gegeben worden. Am klarsten und deutlichsten ist seine Philosophie in dem höchst merkwürdigen 30. Capitel vorgetragen. Die mathematische Grundlage ist eine Zwei- und eine Dreitheilung. Alles, was sich der Betrachtung des Menschen darbietet, ist auf zwei Urkräfte zurückzuführen, die nur als die einzigen nichterzeugten im Gegensatz zu allem Erzeugten ein Zwillingspaar genannt werden, aber in ihrer Thätigkeit grundverschieden und sich geradezu entgegengesetzt sind. Diese sind das Sein und Nichtsein (*gaja* oder *ǵjâitis* und *aǵjâitis*), der Anfang und das Ende (*paourvîm, apemem*). Das Sein ist das Leben (*ahu*), die Wirklichkeit und Wahrheit (*asha*) und das Gute, das Nichtsein der Tod,

der Schein, die Lüge *(drukhs)* und das Böse. Aus ihrem Zusammenwirken ist die ganze Welt, die körperliche wie die geistige, hervorgegangen. Die Macht beider erstreckt sich somit nicht bloss auf die äussere Welt, sondern auch auf die Gedanken, Worte und Thaten der Menschen. Der Gedanke ist stets vorangestellt; die guten wie die schlechten Worte und Thaten haben in ihm ihren Ursprung. Diese Dreitheilung (*drigu*, Dreiheit, 34, 5) wird schon früh (33, 14) eine der Grundlehren Zarathustra's genannt; sie zieht auch durch den ganzen Zendawesta hin. Die beiden sich widerstreitenden Religionen ruhen auf jenen beiden Grundkräften. Die Verehrer des Feuers und die Ackerbauer gehören dem wahren und guten Princip an, weil sie alles thun, was das Leben und das Wohlsein der Welt fördert; daher heissen sie *ashava,* d. i. die das Wahre, Wirkliche, Fortdauernde besitzen. Die Verehrer der Götter dagegen folgen der bösen Grundkraft, von der die Götter mit ihrem Lug und Trug selbst stammen; sie heissen *dregvâo,* Lügner (nach der irânischen Bedeutung der Wurzel *dreg*, *drug* = skr. *druh,* zerstören), weil sie die Wahrheit vernichten und das Gedeihen der guten Schöpfung stören. Die Zweizahl finden wir indess noch weiter in diesem System angewandt. Das Leben ist ein zweifaches, ein irdisches, körperliches *(açtvat)* und ein geistiges, „das des Gedankens" (*hjaṭċâ mananhô* 28, 3. 43, 3), öfter nur die beiden Leben ohne weitere Bestimmung genannt. Sie heissen auch Urleben *(parâhu)* und Gedanke (*manē* 46, 19); das geistige auch das zweite (*daibitîm* 45, 1). Nicht hieher zu ziehen ist dagegen der Ausdruck: das Erste des Lebens (44, 2. 45, 3), was auf den Anfang *(paourvîm)* des Lebens sich bezieht, dem das Ende *(apemem)* entgegengesetzt ist. Eine weitere Zweitheilung ist in der Unterscheidung zweier Denkungsarten *(mainis)* oder Weisheiten *(khratus)* zu erkennen; sie heissen die erste und die letzte (44, 19. 48, 4), d. i. die göttliche und die menschliche Weisheit, die Urintelligenz und die durch Erfahrung erworbene [1]).

Diese wenigen Grundgedanken der eigentlichen Philosophie Zarathustra's bilden das wesentlich neue Element, das er in die Volksreligion brachte. Diese bestand in der einfach kindlichen Verehrung des Feuers, als des Schützers gegen alle feindlichen, in das Dunkel der Nacht sich bergenden Mächte, und in der Anbetung guter Geister, die als die Urheber des Lebens und die Inhaber aller Weisheit gedacht wurden und daher bald *Ahura's,* d. i. Lebendige, bald *Mazda's,* d. i. Weise, genannt wurden (31, 4. 45, 1). Ihre Zahl war anfänglich ganz unbestimmt, ebenso wie die der *Âditjâ's*

---

[1]) Diese Unterscheidung finden wir noch in spätern Pârsibüchern. Die erste heisst *âçnô-khratu,* Urweisheit, die zweite *gaoshô-çrûta-khratu,* die durchs Ohr vernommene Weisheit. Die Urweisheit ist als *Mainju-khard,* d. h. himmlische Weisheit, in dem sogenannten *Mînôkhired* personifizirt.

(*Varuṇa, Mitra, Arjaman, Bhaga, Añça, Daksha* sind die vornehmsten) des Weda, die gewöhnlich zur Vergleichung herbeigezogen werden. Die Vorstellungen von beiden sind verwandt, aber sicher nicht identisch. Denn der Name keines einzigen dieser später auf die Siebenzahl beschränkten und unter der allgemeinen Benennung *Amesha çpeñta* (Unsterbliche, Heilige) bekannten *Ahura's mazda's* stimmt mit denen der im Weda als *Âditjâ's* bezeichneten Genien. Von allen sieben Einzelnamen der *Amesha çpeñta's* lässt sich überhaupt nur ein einziger, als Name einer Genie, im Weda nachweisen; nämlich *Ârmaiti;* aber die entsprechende wedische *Aramati* wird nie zu den *Âditjâ's* gezählt. Wenn sich auch sonst einige dieser Namen, wie *Arjaman, Bhaga, Mitra,* im Irânischen wiederfinden, so haben sie andere Bedeutungen; in den ächt zarathustrischen Stücken heisst *airjama* nur Freund, Schutzgenosse, und *bagha* ist später ein allgemeinerer Name für Gott. *Mitra* steht als *Mithra* ganz ausserhalb des Systems der *Amesha-çpeñta's,* und nimmt in der irânischen Mythologie ganz die Stelle des wedischen *Varuṇa* ein, der als Gott ganz und gar aus dem irânischen Glauben verschwunden ist. An eine Herleitung der *Amesha-çpeñta*-Lehre und weiter des *Ahura-mazda*-Glaubens aus der Vorstellung von den *Âditjâ's* ist sicher nicht zu denken. Beide haben aber dieselbe Grundlage, nämlich den einfach kindlichen Glauben an das Walten guter Geister, denen man alles Nützliche und Gute zuschrieb, deren Zahl anfänglich unbestimmt war und die wohl auch keine besondern Namen hatten; sie nahmen im altarischen Glauben ganz dieselbe Stelle ein, wie die *Elohîm* bei den alten Semiten. Deutlich zu ihnen gerechnet wird indess der *Gēus urvâ,* der Erdgeist (29, 2. 6), der in dem spätern System keine Stelle hat. — Neben den guten Genien kannte der Volksglaube auch böse, wovon wir auch Spuren genug im Weda finden. Ihr ältester Name war wohl *Khrafçtra,* d. i. Fleischfresser, worunter nicht bloss schädliche Geschöpfe, sondern auch Unholde zu verstehen sind.

Aus diesen Vorstellungen in Verbindung mit dem Feuerdienst entwickelte sich der Volksglaube an einen weissen *(çpeñtô)* und schwarzen (*añrô,* s. zu 44, 12) Geist, den die stammverwandten Slawen in *Biel bog* (weisser Gott) und *Czerny bog* (schwarzer Gott) bewahrt haben. Sie sollten zunächst nur die Mächte des Lichts und der Finsterniss in einer Einheit repräsentiren. Die nächste Veranlassung zur Bildung dieses Glaubens war wohl der Feuerdienst; in der hellauflodernden glänzenden Flamme erblickte man den weissen, in dem ganz verkohlten schwarzen Holze den schwarzen Geist. Als Urkräfte, als Schöpfer des Guten und Schädlichen in der Welt, als die Urheber aller guten und schlechten Thaten der Menschen galten sie sicher nicht, sondern sie nahmen, wie in der slawischen Mythologie, nur eine untergeordnete Stellung ein. Darauf deuten schon die Namen hin, die nur auf rein physische Eigenschaften sich beziehen, ferner dass Steigerungen des Namens *çpeñtô,*

weiss, wie *çpeñtôtemô*, der allerweisseste, oder *çpēnistô*, der weisseste, häufig vorkommen, wenn die Bezeichnung auf *Ahuramazda* angewandt wird. Die Finsterniss, das eigentliche Element des bösen Geistes, gilt in den Liedern zudem nicht für etwas Böses, wie später durchgängig; denn 44, 5 sind die Finsternisse *(temâoçča)* wie die Lichter von *Ahuramazda* geschaffen und haben auch dasselbe Beiwort *hvâpâo*, die Gutes schaffenden. Während wir dem Namen des weissen *(çpeñtô)* Geistes, der allmählich eine Bezeichnung *Ahuramazda's* wurde, oft in den *Gâthâ's* begegnen, finden wir den des schwarzen Geistes eigentlich nur einmal (45, 2), wo er dem weissen entgegengesetzt wird; das Wortspiel von *añgrô* und *anrô* 44, 12 (*mainjus* fehlt) kann kaum gerechnet werden. Zarathustra suchte, um dem Volksaberglauben nicht zu viel Nahrung zu geben, ihn geflissentlich zu vermeiden.

Wie verhält sich nun Zarathustra's Philosophie zu diesem Volksglauben? Er suchte ihn durch seine neuen Ideen zu läutern und zu vergeistigen. Indem er seine neuen Gedanken demselben anpassen wollte, lief er Gefahr alle Volksvorstellungen vom göttlichen Wesen in blosse Begriffe aufzulösen; und ganz ist er auch dieser Gefahr nicht entgangen; aber er war in dieser Beziehung doch glücklicher als Buddha, der durch lauter Speculation alle Persönlichkeit vernichtete. Zarathustra rettete wenigstens den Glauben an einen persönlichen Gott. Diesen gewann er aber zunächst nicht dadurch, dass er den Begriff des Seins personifizirte, sondern indem er die Volksvorstellung vom weissen Geist und von den *Ahura's mazda's* zu einer Einheit verschmolz und durch den Begriff eines anfanglosen Daseins vergeistigte; jener lieh die Einheit des Begriffs, diese statteten ihn mit den göttlichen Eigenschaften und Gütern aus. Aus den *Ahura's mazda's* wurde nun ein *Ahura-mazda*, mit dem der ältere Name *Çpeñtô mainjus*, weisser Geist, wechseln konnte, aber so dass dann *çpeñtô* die übertragene Bedeutung heilig annahm. Ein deutliches Zeichen, dass das Prädikat *çpeñtô* nicht mehr ganz zu genügen schien, erkennen wir in der öfter vorkommenden Ersetzung desselben durch höhere Steigerungsgrade, seltener durch den Comparativ *çpanjâo* (45, 2), häufiger durch die beiden Superlative *çpēnistô* und *çpeñtôtemô*. Der herrschende Name wurde indess der andere, viel bezeichnendere, *Ahuramazda*, lebendiger Weiser. Er ist der Schöpfer und Herr des leiblichen, wie des geistigen Lebens (vgl. die schöne Stelle 31, 7. 8 und den Hymnus 44, 3—5); in seiner Hand sind alle Geschöpfe, daher heisst er *dãmis*, der die Geschöpfe habende; er als der Ungeschaffene ist der Selbstleuchtende *(qâthra)*, von dem Alles Licht und Leben borgt; er schuf zuerst die *Gaêthâ's*, die Besitzthümer, und die *Daênâ's*, die Sprüche und Lieder, zum Schutze der guten Schöpfung; er ist der Wissende, Einsichtige etc. Auch den Begriff der Gerechtigkeit finden wir nicht ausgeschlossen, denn er giebt Schlechtes dem Schlechten, Gutes dem Guten 43, 5. Er ist im Besitze mannigfacher Gaben und

Kräfte, wie des *khshathrem* oder des irdischen Besitzes (31, 6), der *Haurvatât* oder Ganzheit, Vollkommenheit, der *Ameretât* oder Unsterblichkeit (31, 21. 33, 8. 9); er ist der Vater des guten Sinns (*Vohû-manô* 31, 8. 45, 4), der Inbegriff des Wahren (*asha* 31, 8); in ihm ruht die *Ârmaiti*, die Erde, sie ist seine Tochter (31, 9. 45, 4); auch der Erdgeist ruht in ihm (31, 9). Diese Kräfte wurden sehr früh personifizirt und als höchste Geister dem *Ahuramazda* beigeordnet; man brachte mit ihm ihre Zahl auf sieben und gab ihnen den allgemeinen Namen *Amesha çpeñta*, unsterbliche Heilige. Aber weder ihre Siebenzahl, noch ihr allgemeiner Name findet sich in den *Gâthâ's* (die entschieden spätere Ueberschrift von Cap. 28 ausgenommen). Man konnte sie um so leichter personifiziren, als der Volksglaube an gute lebendige Geister hier zu Hilfe kam. Nun entsteht die Frage, waren nicht gerade sie die alten *Ahura's Mazda's?* Von einigen wird es sich nicht läugnen lassen, wie von der *Ârmaiti.* Diese war eine Genie schon in älterer Zeit, wie die entsprechende *Aramati* des Weda lehrt, und hatte schon früh die doppelte Bedeutung Ergebenheit, Frömmigkeit und Erde. Schon mit weniger Grund können wir diess bei *Haurvatât* und *Ameretât* annehmen, denn diese sind selbst in den *Gâthâ's* nie personifizirt, sondern nur Kräfte in der Hand des höchsten Gottes. *Khshathrem* und *Vohû-manô* sind reine Begriffe und ein blosses Produkt von Zarathustra's Speculation. Nach 33, 14 hat er das *khshathra*, den Begriff irdischer Macht und irdischen Reichthums, zuerst eingeführt. *Vohû manô*, der gute Sinn, ist ein zarathustrischer Name des guten Grundprincips des Seins und der gerade Gegensatz von *akem manô*, dem nichtigen Sinn, dem Nichtsein (30, 3), wir finden davon auch den Comparativ *vahjô* und sehr häufig den Superlativ *vahistem;* für Zarathustra selbst war es ein blosser Begriff und sicher keine Person. *Asha* (skr. *ṛta*), das Wahre, Wirkliche, Fortdauernde, der Inbegriff des Daseins, ist eigentlich nur ein Beiname der *Ahura's mazda's.* Dass er aber bald, schon vor Zarathustra, Name eines besondern Genius wurde, lässt sich nicht verkennen, da er als solcher in den unverkennbar alten Stücken, wie Cap. 28 u. 29, erscheint und in sicher zarathustrischen Stücken dem Mazda gegenübergestellt wird (30, 10). So ist die ganze *Amesha-çpeñta*-Lehre theils aus ältern Vorstellungen des Geisterglaubens, theils aus der Personification zarathustrischer Begriffe hervorgegangen. Dieses geschah schon sehr früh, da wir in den *Gâthâ's* Anrufungen von wenigstens vier einzelnen derselben (mit Ausnahme *Ahuramazda's*), nämlich des *Asha*, *Vohû-manô*, *Khshathra* und der *Armaiti*, finden (28, 2—6. 29, 11 u. s. w). Auch Zarathustra selbst vermied es nicht ganz, im Plural von der Gottheit zu reden, wahrscheinlich, um sich besser dem Volke verständlich machen zu können. Am durchgreifendsten und überwiegendsten tritt die Einheit *Ahuramazda's* in der zweiten *Gâthâ* hervor, die verhältnissmässig die meisten ächt zarathustrischen Verse enthält. Oefter

finden wir auch einen Dual (28, 2), wenn *Ahura* von *Mazda* getrennt und als ein besonderer Genius gedacht ist. Die beiden sind häufig ganz getrennt, ein deutlicher Beweis, dass sie ursprünglich nicht einen Namen bildeten. Alle dem liegt eben noch die Vorstellung von einer Vielheit des göttlichen Wesens zu Grunde, die Zarathustra nicht ganz aufheben konnte.

Während nach dieser Untersuchung Zarathustra aus den Volksvorstellungen von einem weissen Geist und von guten Genien durch sein philosophisches Princip des Seins den Begriff eines lebendigen persönlichen Gottes, des *Ahuramazda*, entwickelte, so können wir nicht sagen, dass er aus dem Glauben an einen schwarzen Geist und an böse Geister überhaupt vermittelst seines Princips des Nichtseins den Irâniern einen persönlichen Teufel gegeben hätte. Er mochte die schlimmen Einflüsse einer krassen Teufelslehre voraussehen; daher war er hier behutsam und bewegte sich meist nur in Abstractionen. Er selbst gebraucht den Namen *Anrô mainjus*, die später stehende Bezeichnung des Teufels, nie (ausgenommen in dem Wortspiel von 44, 12, wo indess *mainjus* fehlt). Seine philosophische Benennung des bösen Grundprincips ist *akem*, d. i. nichts (οὔτι), ein von ihm neugebildetes Wort (30, 3), womit er zunächst nur den Begriff des Nichtseins bezeichnen wollte und wovon wir auch den Comparativ *ashjô* und den Superlativ *acistem* finden; in physischer und ethischer Beziehung nannte er es *drukhs*, Verderben und Lüge, was einer der gewöhnlichsten Namen ist; rein physische Bedeutung hat die Bezeichnung *aêshema*, Angriff (29, 1), rein ethische die von *dusçaçtis*, Verläumdung, Schmähung (32, 9. 45, 1), die indess in die concrete von Verläumder überzugehen scheint; nur in der Bezeichnung *dregvâo*, Verderber, Lügner, die aber auch für die Götterverehrer gebraucht wird, finden wir das böse Princip deutlicher personifizirt (30, 5). Von einem besondern Reich des bösen Geistes mit Ahriman und sechs Erzdews an der Spitze, wie wir es später finden, lässt sich noch keine Spur entdecken. Nach der ächt zarathustrischen Anschauung (32, 3) sind die *Daêva's*, die Götter, aus dem Princip des Nichtseins hervorgegangen, d. h. sie sind Schein, Lug und Trug; von einem Reich, wo sie einen besondern Rang einnehmen, weiss er nichts. Aus dem zarathustrischen Grundprincip des Nichtseins in Verbindung mit dem Volksglauben an einen schwarzen Geist ist dann in späterer Zeit, wohl schon durch einige seiner ersten Nachfolger, die seine Philosophie nicht mehr begriffen, die Vorstellung von einem leibhaftigen persönlichen bösen Grundwesen, das als gleich uranfänglich dem *Ahuramazda* gegenübergestellt wurde, hervorgegangen.

Der Glaube an einen Himmel und an eine Hölle findet sich schon in den *Gâthâ's*. Ob Zarathustra denselben bereits vorfand, oder ihn erst begründete, lässt sich nicht sicher entscheiden. Ich vermuthe das Erstere. Der gewöhnliche Name für den Himmel ist *Garô-demâna* (Liederwohnung), wo die Schaaren seliger Geister Lob-

lieder singen (28, 10. 34, 2) und wo *Ahuramazda* wohnt, zu dem die *Magava's*, die erleuchtetsten Freunde Zarathustra's, kommen (51, 15) und ihm Lob und Preis darbringen (45, 8). Ein anderer Name ist *açman* 34, 7: welche nicht das Wahre denken, sind fern vom glänzenden Himmel. Der Name der Hölle ist *Drûǵô-demâna*, Wohnung der Lüge oder des Verderbens; hieher kommen die Götterpriester, die das wahre Leben zu Grunde richteten (46, 11), und alle, die Schlechtes denken, reden, thun und glauben (49, 11). Mit dem Glauben an Himmel und Hölle hängt die Vorstellung von der Brücke *Ćinvat* zusammen, die im spätern Pârsismus eine so grosse Rolle spielt. Ueber diese gelangen die Frommen ins Paradies zur Lobpreisung *Ahuramazda's* (46, 10), die Gottlosen (vornämlich die Götterpriester) müssen sie umgehen und gelangen in die Wohnung des Verderbens (46, 11). In einer spätern Stelle (51, 13) ist von zwei Brücken *Ćinvat* die Rede, gegen welche die Seele des Verderbers anstürme. Man kann *Ćinvat* nur als Versammler, nicht als Richter deuten; denn von einem Gericht nach dem Tode finden wir in den *Gâthâ's* ebenso wenig eine Spur, als dort die reine Wurzel *ći* richten heisst. Die Vorstellung bildete sich wohl aus dem Glauben von Zarathustra's und seiner Jünger Gängen zu höhern Geistern, von denen er Unterricht und Belehrung empfing (vgl. 46, 14. 16 f.). Der Name Versammler bezeichnet ursprünglich wohl *Zarathustra* selbst oder den Genius *Çraosha*.

In der Vorstellung von den *urvãnô* oder Seelen haben wir die Grundlage des spätern Glaubens an die *Fravashi* oder Schutzgeister (aus *fravareti* = *Phraortes*, Schützer, verderbt); sie sind die Seelen der Verstorbenen, welche ihre Nachkommen schützend umschweben und für sie kämpfen (49, 11); sie folgen nur dem guten, nicht dem bösen Geist (45, 2).